

## PENGHARGAAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah Lagi Maha Mengasihani

Segala puji-pujian hanya bagi Allah Tuhan semesta alam. Selawat dan salam ke atas junjungan mulia Nabi Muhammad SAW Rasul terakhir, ke atas keluarga dan para sahabat baginda serta para tābi‘īn dan orang-orang yang mengikuti jejak langkah baginda hingga hari kemudian.

Setinggi-tinggi penghargaan dan terima kasih diucapkan kepada Prof. Dato' Dr. Mohd Yakub @ Zulkifli Bin Mohd Yusoff selaku penyelia disertasi ini, yang banyak membantu dan memberi tunjuk ajar kepada penulis dalam menyiapkan kajian ini.

Terima kasih juga kepada pensyarah-pensyarah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya khususnya pensyarah dari Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, sahabat-sahabat seperjuangan, juga kepada mereka yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam membantu penulis menyempurnakan kajian ini.

Buat mak dan ayah yang tersayang Siti Fatimah bt Daud dan Dollah@Abdullah bin Mat serta ahli keluarga yang lain semoga Allah membalas kebaikan mereka dengan sebaik-baik ganjaran di atas segala kebaikan dan bantuan yang dihulurkan, samada dalam bentuk kewangan, dorongan, kata-kata semangat dan sebagainya dalam membantu penulis menyempurnakan disertasi ini.

Buat suami tercinta, Mohd Hafiz bin Mohamad yang sabar dan setia memberi dorongan kepada penulis untuk menyiapkan penulisan tesis ini sampai selesai, hanya Allah SWT sahaja yang mampu membalas kebbaikannya.

Tidak lupa juga rakan-rakan serumah Villa Mawaddah dan seperjuangan, Su, Izah, Husni, Kirah, 'Aishah, Inarah, Mena, Syidah, Cila, Rumaisa', Abidah, Siti, Malia, Ayu, Kak Ella dan rakan-rakan lain yang tidak sempat penulis rakamkan namanya di sini, yang sentiasa mendoakan kejayaan penulis, hanya Allah SWT sahaja yang layak mengganjari kalian.

Semoga usaha penulis yang tidak seberapa ini dapat memberi manfaat kepada para pembaca serta mendapat keberkatan dan keredhaan Allah Ta'ala.

**AISYAH BINTI DOLLAH@ABDULLAH,**

Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith,  
Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya,  
50603, Kuala Lumpur.  
0197618427

## SENARAI TRANSLITERASI

### 5.1 Konsonan

Arab	Roman
ا, ء	a, ʾ
ب	B
ت	T
ث	Th
ج	J
ح	Ḥ
خ	Kh
د	D
ذ	Dh
ر	R

Arab	Roman
ز	Z
س	S
ش	Sh
ص	Ṣ
ض	Ḍ
ط	Ṭ
ظ	Ẓ
ع	ʿ
غ	Gh
ف	F

Arab	Roman
ق	Q
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
ه	H
و	W
ي	Y
ة	h,t

## 5.2 Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
اَ	A	قَاتَتْ	<i>qanata</i>
اِ	I	سَلِمَ	<i>salima</i>
اُ	U	جَعَلَ	<i>ju'ila</i>

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
آ ، اِي	Ā	كُبْرَى ، بَابٌ	<i>bāb, kubrā</i>
يِ	Ī	وَكِيلٌ	<i>Wakil</i>
وِ	Ū	سُورَةٌ	<i>Surah</i>

### 5.3 Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
وَّ –	Aw	قَوْلَ	<i>Qawl</i>
يَّ –	Ay	خَيْرَ	<i>Khayr</i>
وَّ –	Uww	قُوَّةَ	<i>Quwwah</i>
يَّ –	iy, ī	عَرَبِيَّ	<i>'arabiy / ī</i>

#### Catatan :

Format penulisan disertasi ini adalah berpandukan kepada Buku Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (2012), Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

## SENARAI KEPENDEKAN

Ed.	Editor
Et.al	Penulis melebihi 3 orang
H	Hijrah
M	Masihi
no. hadith	Nombor Hadith
r.a	Raḍiyā Allāh ‘Anh/ Raḍiyā Allāh ‘Anhā
SAW	Ṣallā Allāh ‘Alayh wa Sallam
SDN. BHD	Sendirian Berhad.
SWT	Subhānahu wa Ta‘ālā
tahq.	Tahqiq
terj.	Terjemahan
t.tp.	Tanpa tempat
t.p.	Tanpa penerbit
t.t.	Tanpa tahun
w	Wafat

## DAFTAR ISI KANDUNGAN

PERKARA	HALAMAN
Abstrak	iii
Penghargaan	vii
Senarai Transliterasi	ix
Senarai Kependekan	xii
Daftar Isi Kandungan	xiii

### BAB PENDAHULUAN

0.1 Latar Belakang Kajian	1-3
0.2 Persoalan Kajian	4
0.3 Objektif Kajian	4
0.4 Masalah Kajian	5-6
0.5 Kepentingan Kajian	6
0.6 Skop dan Batasan Penyelidikan	6-9
0.7 Kajian Terdahulu	9-16
0.8 Metodologi Kajian	16-20

### BAB 1 : BIOGRAFI AL-ṬABARĪ DAN AL-MĀTURĪDĪ SERTA PENGENALAN KARYA *JĀMI' AL-BAYĀN 'AN TA'WĪL ĀY AL-QUR'ĀN* DAN *TA'WILAT AHL AL-SUNNAH*

1.1 Pengenalan	21
1.2 Biografi al-Ṭabarī	21
1.2.1 Latar Belakang Politik, Sosial dan Keilmuan	22-27

1.2.2	Nama Dan Keturunan	27-29
1.2.3	Rehlah Ilmiah	29-38
1.2.4	Guru-gurunya	38-45
1.2.5	Karya Ilmiah	45-57
1.2.6	Kelahiran Dan Wafat	57-59
1.3	Pengenalan Karya <i>Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān</i>	59-62
1.4	Biografi Al-Māturidī	63
1.4.1	Latar Belakang Politik, Sosial dan Keilmuan	63-70
1.4.2	Nama Dan Keturunan	70-72
1.4.3	Rehlah Ilmiah	73-74
1.4.4	Guru-gurunya	74-75
1.4.5	Karya Ilmiah	76-78
1.4.6	Kelahiran dan Wafat	79-80
1.5	Pengenalan Karya <i>Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah</i>	80-85
<b>BAB 2</b>	<b>: KAEDAH PENTAKWILAN AL-QUR'ĀN</b>	<b>86</b>
2.0	Pendahuluan	86
2.1	Mengkaji Kaedah Takwil Antara al-Ṭabarī dan al-Māturidī	86
a)	Terminologi Takwil Menurut Ulama al-Qur'ān	86-91
b)	Takwil Yang Menyimpang	91-97
c)	Penggunaan Perkataan Takwil Dalam al-Qur'ān	97-101
2.2	Kaedah Takwil Menurut al-Ṭabarī	101-108
2.3	Kaedah Takwil Menurut al-Māturidī	108-110
2.4	Kesimpulan	110-111



### **BAB 3 : PERSPEKTIF TAKWIL MENURUT AL-ṬABARĪ DAN AL-MĀTURĪDĪ**

3.0	Pendahuluan	112
3.1	Takwil Bersumberkan Wahyu	112
	a) Al-Qur'an	113-118
	b) Al-Hadith	118-121
3.2	Takwil Generasi Salaf	121
	a) Sahabat dan Tabiin	122-127
	b) Kekuatan Ijmak	127-130
	c) Asbab Nuzul	130-138
3.3	Aliran Mazhab atau Kumpulan	139
	a) Akidah	139-142
	b) Ilmu Fiqh	143-145
3.4	Mementingkan Keaslian dan Keautoritian Sumber	145
	a) Ilmu Bahasa	146-151
	b) Penggunaan Zahir Lafaz	151-157
	c) Pendiannya Terhadap Qiraah	157-161
	d) Membiarkan Sifat Am Ayat Sebelum Ada Dalil	161-169

### **BAB 4 PERBANDINGAN ANTARA TAKWIL AL-MATURIDI DAN AL-TABARI TERHADAP ISU-ISU PILIHAN**

4.0	Pengenalan	170
4.1	Mementingkan Keaslian Masdar	171
	a) Nama Pohon Syurga	171-173

b) Adab Dalam Peperangan	173-175
c) Mematuhi Hukum Allah	175-176
 4.2 Cenderung Terhadap Aliran Falsafah	177
a) Harapan Ahli Neraka	177-180
b) Orang Yang Membantah Nabi Ibrahim a.s	180-181
c) Bilangan Hari Di Neraka	182-184
4.3 Menghasilkan Ijtihad Sendiri	184
a) Ilmu Sihir	185-187
b) Ibadah Saie	187-188
4.4 Berhati-hati dalam Mengeluarkan Pendapat	188
a) Kisah Ratu Balqis	189-192
b) Kisah Uzayr	192-194
c) Kebebasan Beragama	194-198
4.5 Kesimpulan	198-203
 <b>BAB 5     PENUTUP</b>	204
5.1 Hasil Kajian	204-211
5.2 Cadangan dan Saranan	211-213

## **BIBLIOGRAFI**

University of Malaya

## ABSTRAK

Tesis ini membincangkan mengenai kaedah pentakwilan al-Qur'ān di antara dua sarjana di bidang al-Qur'ān iaitu al-Ṭabarī (M : 923) dan al-Māturīdī (M : 944). Faktor utama pemilihan kedua tokoh ini sebagai sampel kajian adalah kerana faktor sezaman meskipun tiada catatan bahawa keduanya pernah bertemu. Selain itu, kedua tokoh ini juga adalah di antara penyumbang terawal karya tafsir pada kurun ketiga iaitu *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karangan al-Ṭabarī (M : 923) dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah* karangan al-Māturīdī (M : 944). Pemilihan perkataan takwil pada tajuk kedua karya tafsir sarjana ini menarik perhatian pengkaji untuk membincangkan secara khusus mengenai terminologi takwil menurut al-Ṭabarī (M : 923) dan al-Māturīdī (M : 944). Ini kerana, pada zaman hidupnya sarjana tafsir al-Ṭabarī (M : 923) dan al-Māturīdī (M : 944), terminologi ini difahami dengan baik oleh generasi tersebut berkemungkinan daripada kesan tradisi keilmuan Islam yang masih kuat pada kurun tersebut. Sayangnya, terminologi takwil ini tidak turun kepada generasi kemudiannya dengan baik sehingga kefahaman mengenainya di kalangan masyarakat menjadi agak kabur. Justeru itu, pengkaji menggunakan metodologi kepustakaan dan perbandingan untuk menganalisis kaedah takwil yang diaplikasikan oleh kedua pengarang dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān menerusi karya mereka *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah*. Terdapat beberapa perkara yang dijadikan pengukur oleh pengkaji dalam menganalisis perbezaan kaedah takwil yang ditempuh oleh kedua pengarang seperti aspek sumber wahyu, generasi salaf, mazhab atau kumpulan, dan keautoritian sumber. Setelah itu, pengkaji menganalisis perbezaan tersebut dalam bentuk isu-isu pilihan seperti cara pemilihan dan penggunaan sumber *ma'thūr* dalam mentakwil, pendirian pengarang terhadap khabar ghaib tanpa dalil yang jelas, pengaruh aliran

falsafah serta isu membenarkan kebebasan beragama. Selain itu, pengkaji juga menganalisis kemampuan pengarang di bidang ijihad khususnya berkaitan ilmu fiqh sama ada dari sudut menghasilkan ijihad sendiri, kecenderungan terhadap mazhab tertentu, sikap mereka terhadap ijmak dan pendekatan mereka terhadap khilaf.

University of Malaya

## ABSTRACT

This thesis discussed the methods of *ta'wīl* al-Qur'ān between two scholars in the field of al-Qur'ān, al-Ṭabarī (M : 923) and al-Māturīdī (M : 944). The main factor in selection of this two great scholars as the sample of study is because they are believed have a life and lived in the same era. In addition , this two great scholars also were among the earliest contributors work on the interpretation of the third century according to the work of al-Ṭabarī (M : 923) and al-Māturīdī (M : 944), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* and *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*. The selection of the word *ta'wil* on the title of this work attracted the attention of scholars to discuss the particulars of the terminology of *ta'wil* according to al-Ṭabarī (M : 923) and al-Māturīdī (M : 944). This is because , during the life of both exegesis scholars such as al-Ṭabarī (M: 923) and al-Māturīdī (M: 944), the understanding of this terminology is quite well understood by their generation. It is might probably because of the effects of the Islamic knowledge tradition, which remained strong during the era. Unfortunately , the *ta'wīl* terminology was not well inherited to the later generation, as a result the understanding among the community becomes blurred. Therefore, the researcher used the methodology of library and comparison to analyse *ta'wīl* method that was applied by both authors in interpreting Quranic verses through their work of *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* and *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*. There are several things that has been used by researcher to measure and evaluate the differentiation existed and faced by both scholars in determining the method of *ta'wīl*, such as the aspect of revelation, the generation of *salaf* (early 3 Muslim generation), school of thought (*mazhab*) or group and the resource authority. After that, the researcher analyze the differences existed in the form of selective issues, such as the way of selection and the use of *ma'thūr* source in interpretation

(*ta'wīl*), the author's stance against supernatural news without clear evidence, the influences of philosophy's flow, as well as issues related to the freedom of religion. In addition, the researcher also interested to analyze the ability of the author in the field of *ijtihad* (utmost effort), especially in the field jurisprudence (*fiqh*), whether from the self *ijtihad*, the tendency toward the individual school of thought (*mazhab*), the attitude towards consensus (*ijmak*) and the approach towards *khilāf* (confused or wrong).

University of Malaya

## BAB PENDAHULUAN

### 0.1 Latar Belakang Kajian

Al-Qur'ān merupakan kitab suci yang memberikan petunjuk kepada seluruh manusia. Kandungannya adalah menyeluruh iaitu merangkumi seluruh aspek kehidupan manusia tanpa mengira zaman, tempat dan masa. Namun begitu, di dalamnya juga terdapat beberapa ayat yang agak samar dan memerlukan kepada usaha pentafsiran yang lebih mendalam sehingga ayat-ayat tersebut dapat difahami dan seterusnya diamalkan oleh umat Islam.

Dalam memenuhi tuntutan tersebut, al-Qur'ān telah ditafsirkan secara giatnya oleh ahlinya bermula daripada generasi awal iaitu daripada zaman sahabat Rasulullah s.a.w sehinggalah kepada zaman sekarang. Sementara Nabi Muhammad s.a.w merupakan individu yang paling arif dalam memberikan maksud-maksud yang terkandung di dalam Al-Qur'ān sama ada secara umum atau pun secara terperinci.<sup>1</sup>

Generasi sahabat Rasulullah s.a.w kelihatan begitu aktif dan rajin dalam mendampingi baginda s.a.w untuk mendalami ilmu agama. Rutin madrasah Rasulullah s.a.w ini sebagaimana diceritakan oleh Abū Mūsā, sebaik sahaja Rasulullah s.a.w selesai menunaikan solat fajar, para sahabat r.a akan bersegera mengemuruni baginda.<sup>2</sup> Ketika inilah para sahabat r.a akan mengemukakan pelbagai persoalan mengenai al-Qur'ān. Peluang keemasan bersama

---

<sup>1</sup> Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Tehran-Iran : Avand Danesh LTD, 2005), 1: 38.

<sup>2</sup> Al-Kandahlawī, Muḥammad Yusuf, *Ḥayāh al-Ṣaḥābah* (Dār al-Wahyī, 1979), 3: 161.



Nabi s.a.w dimanfaatkan sepenuhnya oleh para sahabat r.a untuk bertanyakan persoalan-persoalan agama yang memerlukan penjelasan Nabi s.a.w.

Generasi para sahabat r.a merupakan generasi yang paling banyak mengetahui *tafsir* al-Qur'ān. Selain faktor sezaman, mereka juga sering menyaksikan secara langsung proses penurunan wahyu. Perkara ini diperkuatkan lagi dengan kenyataan Ibn Mas'ūd, "*Demi Allah, tidak ada satu ayat pun di dalam al-Qur'ān melainkan saya mengetahuinya, kepada siapa dan bila ayat itu diturunkan. Sekiranya saya mengetahui bahawa masih ada orang yang lebih memahami al-Qur'ān daripada saya, tentulah saya akan mendatangnya walaupun harus menaiki binatang.*"<sup>3</sup>

Kesungguhan para sahabat r.a dalam menuntut ilmu sangat ketara meskipun masing-masing mempunyai kesibukan tersendiri dalam mencari nafkah untuk keluarga. 'Umar bin al-Khattab misalnya pernah bergilir-gilir dengan jirannya Ibn Zayd<sup>4</sup> untuk menghadiri majlis bersama Nabi s.a.w.<sup>5</sup> Begitu juga halnya dengan para sahabat r.a yang lain. Namun begitu, wujud perbezaan riwayat yang diterima daripada Rasulullah s.a.w kerana faktor kecerdasan dan kekerapan mereka mendampingi Nabi s.a.w.<sup>6</sup>

Setelah kewafatan Rasulullah s.a.w, keadaan dan tuntutan semasa mengalami perubahan sehingga memaksa para sahabat r.a melakukan ijtihad dalam memahami al-Qur'ān. Ibn 'Abbās r.a merupakan salah seorang sahabat yang banyak melakukan ijtihad dalam *takwil* al-

---

<sup>3</sup> Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kaherah : Dār al-Turāth, t.t) 4: 204.

<sup>4</sup> Salah seorang sahabat Ansar dari kalangan Nahiyah bin Bani Umayyah, Utban bin Malik menurut al-Qiṣṭalānī tanpa menyatakan dalilnya, dari kalangan Nahiyah Bani Umayyah, [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=52&ID=175](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=52&ID=175), 1 Julai 2013.

<sup>5</sup> Hadith Riwayat Bukhari dengan sanadnya yang bersambung dalam *Kitab al-Ilm, Bāb al-Tanāwūb Fī 'Ilm, Al-Sibā'i, Muṣṭafā, al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut : Dār al-Warāq, 1998), 1: 74.

<sup>6</sup> Yahya Nuryadi, "*Takwil Dan Kesannya Kepada Pengajian Tafsir : Analisis Terhadap Pemikiran Ibn Jarir al-Tabari Dalam Mentafsir Ayat-Ayat al-Qur'an*" (disertasi, Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005), 131.

Qur'ān. Kepakaran beliau dalam *takwil* sering dikaitkan dengan doa Nabi s.a.w kepadanya agar diberi kefahaman dalam agama dan *takwil*.<sup>7</sup> Meskipun begitu, kadangkala beliau juga mendiamkan diri ketika ditanya maksud (غسلين),<sup>8</sup> dan (حنانا)<sup>9</sup>. Keadaan yang sama melanda Saidina Umar al-Khaṭṭāb ketika ditanya maksud أبا.<sup>10</sup>

Justeru, kajian ini akan menjustifikasikan istilah takwil menurut para ulama al-Qur'ān menerusi dua buah karya tafsir yang sezaman iaitu *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān* karangan *Ibn Jarīr al-Ṭabarī* (w.310H) dan kitab *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* karangan *Abū Manṣūr al-Māturīdī* (w.333H) dengan memfokuskan metodologi kedua pengarang dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān.

---

<sup>7</sup> Muslim, Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn bin, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut : Dār al-Fikr, 1978), 4: 1927.

<sup>8</sup> *Op.cit.*, Al-Dhahabi, “*al-Tafsir wa al-Mufasssirun*”, 1: 39. Awal surah Fātir : Berkata Sufyān al-Thaurī daripada Ibrahim bin Muhājir daripada Mujāhid daripada Ibn ‘Abbas : Aku tidak mengetahui apakah maksud (فاطر السماوات والأرض) sehingga datanglah kepadaku dua orang Arab yang bertelagah di sebuah perigi. Berkata salah seorang daripadanya kepada sahabatnya (أنا فطرتها ، أنا بدأتها) saya yang mula-mula menjumpainya, maka Berkata Ibn ‘Abbas : (بديع السماوات والأرض - فاطر السماوات والأرض) Allahlah yang mula-mula menciptakan langit dan bumi, [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=49&ID=1529](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=49&ID=1529), 23 April 2013.

<sup>9</sup> Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allah, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kaherah : Maktabah Dār al-Turāth, t.t), 4 : 175. Ibn ‘Abbas menyatakan tidak tahu ketika ditanya perkataan (غسلين) dalam Surah al-Ḥāqah ayat 36. Sementara pada lafaz (حنانا) Ibn ‘Abbas juga mengatakan tidak tahu, tetapi sangkaannya kuat mengatakan ia adalah bentuk kebaikan Allah terhadap hambaNya berupa rahmat. [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=66&ID=530](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=66&ID=530), 23 April 2013.

<sup>10</sup> Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Khaymī al-Gharnatī al- (t.t), *al-Muwāfaqāt*, Kaherah: Maṭba‘ah ‘Ali Subayh Wa Awlādihi, 3:316. *Ibid.* [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=5033&idto=5033&bk\\_no=50&ID=5114](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=5033&idto=5033&bk_no=50&ID=5114), 23 April 2013.

## 0.2 Persoalan Kajian

- a. Meneliti riwayat hidup al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dari segi latar belakang sosial masyarakat dan budaya keilmuan yang mampu melahirkan pelbagai karya hebat dalam pelbagai disiplin ilmu khususnya karya *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* dan *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ān*.
- b. Menjelaskan kaedah takwil menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.
- c. Menjelaskan perbezaan pendekatan yang diambil oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān menurut kaedah masing-masing.
- d. Menganalisis elemen perbezaan kaedah yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān terhadap beberapa isu pilihan.

## 0.3 Objektif Kajian

- a. Memperkenalkan biografi kedua mufassir yang hidup sezaman iaitu al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.
- b. Mempersembahkan kaedah takwil al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.
- c. Mengkaji kaedah takwil yang digunakan oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ān* dan *Ta'wilāt Ahl Al-Sunnah*.
- d. Menganalisis kaedah takwil yang digunakan oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī terhadap beberapa isu pilihan.

#### 0.4 Masalah Kajian

Permasalahan yang nampak seperti tidak pernah selesai dari dahulu sampai sekarang adalah perbincangan mengenai terminologi tafsir dan takwil yang tidak pernah menemui satu noktah kesimpulan yang jelas, relevan dan diterima secara sepakat. Adakah benar isu ini tidak pernah dimurnikan sehingga menemui satu kesimpulan yang jelas dan mudah difahami tentang apakah itu tafsir dan takwil? Jika jawapannya adalah (ya), maka apakah definisi yang paling sesuai digunakan untuk menjustifikasikan kedua istilah tersebut dan jika (tidak), adakah istilah tersebut secara umum telah diterima pakai atau hanya sebahagian menerimanya sementara sebahagian lainnya menolak atau dalam erti kata lain masih tidak menemui satu kesimpulan yang kuat dan tuntas sehingga masih terbuka kepada ruang-ruang kritikan terhadapnya.

Terminologi tafsir dan takwil hakikatnya difahami dengan baik pada kurun ketiga hijrah di mana tradisi keilmuan Islam masih kuat pengamalannya iaitu pada zaman hidupnya al-Maturidi dan al-Tabari. Namun, kefahaman mengenai terminologi tafsir dan takwil ini seolah-olah terhenti dan tidak mengalir pada zaman berikutnya sehingga masyarakat kemudiannya menjadi kabur mengenai apakah itu tafsir dan takwil. Ini kerana terdapat pandangan yang menyamakan kedua istilah tersebut dan ada juga pandangan yang membezakannya. Menariknya, kedua tokoh sezaman ini, iaitu al-Maturidi dan al-Tabari meskipun tidak pernah bertemu telah membuat satu garis panduan mengenai terminologi tafsir dan takwil.

Setelah mendapat kefahaman yang jelas mengenai terminologi takwil yang mewakili pandangan ulama al-Qur'an termasuklah al-Ṭabarī dan al-Māturīdī, sudah pasti akan timbul persoalan di benak kita tentang adakah terminologi takwil itu berjalan sesuai dengan apa yang terdapat dalam kitab *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*.

Adakah kedua pengarang tersebut menerapkan kaedah mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān yang sama atau berbeza dalam karya mereka? Jika sama, apakah sudut persamaannya dan jika berbeza dari sisi apakah pula perbezaannya. Justeru itu, kajian ini cuba merungkai terminologi takwil menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī khususnya dari aspek kaedah yang diterapkan dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān. Kajian ini bukan sahaja memberikan satu garis panduan tentang terminologi takwil, bahkan membantu masyarakat dalam memahami kaedah mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān.

### **0.5 Kepentingan Kajian**

- a. Mengetengahkan satu bentuk kajian ilmiah terhadap kaedah perbandingan dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān.
- b. Menonjolkan kesarjanaan al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān menurut kaedah masing-masing.
- c. Mendedahkan sumbangan al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam bidang ilmu al-Qur'ān.
- d. Menyumbangkan kesinambungan ilmu dalam dunia akademik.

### **0.6 Skop dan Batasan Penyelidikan.**

Kajian ini menyentuh dua tokoh penting yang hidup sezaman iaitu al-Ṭabarī dan al-Māturīdī. Dari segi susunan nama, al-Ṭabarī didahulukan namanya daripada al-Māturīdī kerana beliau lebih dahulu meninggal dunia berbanding al-Māturīdī meskipun al-Māturīdī ditakdirkan mempunyai umur yang lebih panjang iaitu beliau lahir lebih awal dan meninggal lebih terkemudian daripada al-Ṭabarī. Namun, oleh kerana kecuaiannya penulis dalam memahami keutamaan susunan nama ini, tajuk tesis kajian ini sudah tidak

dapat diubah kerana ia telah diluluskan oleh majlis mesyuarat Senat sebagai “Kaedah Pentakwilan Al-Qur’an : Kajian Perbandingan Antara *Al-Maturidi* (M:944) Dan *Al-Tabari* (M:923)”. Walaubagaimanapun, atas persetujuan bersama pemeriksa semasa sesi viva, calon telah bersetuju merubah semua susunan bab di dalam tesis ini mengikut susunan mendahulukan al-Ṭabarī daripada al-Māturīdī.

Al-Ṭabarī atau nama sebenarnya adalah Abū Jaafar Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Khālīd al-Ṭabarī berasal daripada Kota Amuli, dalam Wilayah Tabaristan yang kini dikenali dengan nama Amol, di dalam wilayah Mazandaran, Iran.<sup>11</sup> Sementara al-Māturīdī atau nama sebenarnya adalah Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (w.333H) berasal daripada Māturīd, Samarqand yang terletak di wilayah *mā warā’ al-nahr* yang kini dikenali sebagai Negara Uzbekistan.<sup>12</sup> Meskipun keduanya terpisah dengan batasan geografi yang tidak terlalu jauh tetapi tiada catatan sejarah yang menyatakan bahawa mereka pernah bertemu. Catatan sejarah juga menunjukkan bahawa beliau sempat hidup sezaman dengan Imām Aḥmad bin Ḥanbal jika dihubungkan dengan tahun pendidikan al-Māturīdī dengan guru-gurunya dan tahun kewafatannya iaitu 333H. Sayangnya, pengkaji belum menemukan sumber yang menunjukkan bahawa al-Māturīdī pernah bertemu dengan keduanya kerana menurut susur galur keilmuan al-Māturīdī dengan guru-gurunya menunjukkan bahawa beliau tidak pernah keluar daripada daerah kelahirannya, Samarqand. Keadaan yang sama juga melanda al-Ṭabarī ketika rehlah ilmiahnya ke Baghdad lantaran hajatnya yang kuat

---

<sup>11</sup> Al-Ḥamawī, Syihāb al-Dīn Abī ‘Abdillāh Yāqūt, *Mu’jam buldān* (Beirut : Dar Sadir,t.t), 4 : 13, Dr. Syawqī Abū Khalīl, *Aḥḥad Dual ‘Alami Islam* ( Damshiq: Dar al-Fikr,Cetakan Kedua,1999), 25, Terletak kira-kira 20km daripada selatan Laut Kaspia. Franz Rosenthal, trans,*The History of al-Ṭabarī* (State University of New York Press, 1989), 1: 10–11.

<sup>12</sup> *Ibid.* Al-Ḥamawī, 3: 246, Dr. Syawqī Abū Khalīl, 21.

untuk menemui dan mengambil hadith daripada Imām Aḥmad, namun hajat beliau tidak kesampaian kerana Imam Ahmad terlebih dahulu meninggal dunia sebelum al-Ṭabarī berkesempatan sampai ke tempatnya.<sup>13</sup> Walau bagaimanapun, beliau berkesempatan berguru dengan Ya‘qūb bin Ibrāhīm al-Dawraqī (252H),<sup>14</sup> Dāwūd bin ‘Alī al-Iṣbahānī<sup>15</sup> salah seorang tokoh ḥadīth di Kota Baghdad dan pengasas mazhab *al-Zāhiri*. Selain itu, beliau juga sempat berguru dengan Abū Sa‘īd al-Istakhrāwī (328H) berkenaan fiqh Imam al-Shafi‘ī di mana usia gurunya ini lebih muda daripada beliau<sup>16</sup> dan di kota Baghdad ini jugalah beliau mempelajari mazhab *al-Qadīm* Imam al-Shafi‘ī<sup>17</sup> daripada al-Ḥasan bin Muḥammad al-Ṣobbāh al-Za‘farānī, salah seorang murid dan penggerak mazhab *Qadim* beliau.<sup>18</sup>

Memandangkan skop kajian ini adalah merupakan kajian perbandingan dari aspek kaedah pentakwilan ayat-ayat al-Qur’an, maka pengkaji telah membataskan kajian ini kepada beberapa isu utama selaku asas dalam perbandingan di antara *Tafsīr Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah* dan *Tafsīr al-Ṭabarī*. Di antaranya adalah mengetengahkan terminologi takwil menurut ulama al-Qur’an khususnya al-Ṭabarī dan al-Māturīdī di samping mengambil jalan tengah untuk memurnikan dan mengharmonikan lagi pandangan-pandangan tersebut sehingga menemukan satu pentarjihan istilah yang paling mudah difahami, kuat serta paling hampir atau mendekati kesemua definisi dan istilah yang mewakili semua pandangan kumpulan yang berkenaan.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*,50

<sup>14</sup> *Ibid.*,52.

<sup>15</sup> Beliau adalah Sulaymān Dāwūd bin ‘Alī bin Khalf al-Iṣbahānī, dilahirkan di Kufah pada tahun 202H dan meninggal pada bulan Zulkaedah tahun 270H. Ibn Khallikan (t.t), *op.cit.*, 2 : 255-257.

<sup>16</sup> *Ibid.*,53.

<sup>17</sup> Mazhab yang beliau bangukan semasa berada di Baghdad meskipun mazhab tersebut tidak tersebar meluas di wilayah tersebut kerana sebab politik. Salah satu pengikut mazhab qadim Imam al-Shafi‘ī adalah Abī Thūr, al-Karabīsī, al-Za‘farānī dan Aḥmad bin Ḥanbal. Aḥmad ‘Atiyyah Allāh (1976), *op.cit.*,4: 15-16.

<sup>18</sup> Ibrahim al-Salqinī (1992), *op.cit.*,43.

Kefahaman mengenai terminologi takwil ayat-ayat al-Qur'ān seperti tidak akan begitu jelas sekiranya tidak melihat secara jelas perbandingan daripada beberapa premis yang berbeza. Justeru, kajian ini akan membandingkan kaedah yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān yang mewakili premis yang berbeza dari segi mazhab fiqh dan akidah serta ciri-ciri persamaan dan perbezaan kedua karya tersebut.

Setelah menyajikan analisis yang jelas mengenai perbezaan kaedah yang ditempuh oleh kedua pengarang ini dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur'ān, pengkaji akan menganalisis kaedah takwil yang diaplikasikan oleh kedua pengarang terhadap beberapa isu pilihan. Signifikan isu-isu tersebut diangkat adalah untuk dijadikan landasan perbandingan dalam kajian ini adalah kerana ia merupakan antara topik-topik utama dalam pengajian ilmu-ilmu al-Qur'ān di mana setiap pandangan mufassir berkaitan isu tersebut menimbulkan impak yang besar terhadap kefahaman beragama masyarakat Islam serta pengamalan mereka dalam kehidupan seharian.

## 0.7 Kajian Terdahulu

Kajian terhadap ketokohan *al-Māturīdī* di bidang tafsir masih agak asing di rantau Nusantara.<sup>19</sup> Tinjauan awal penulis di beberapa universiti tempatan di Malaysia seperti di

---

<sup>19</sup> Sepanjang pengetahuan penulis, hanya terdapat satu kajian di peringkat sarjana oleh Ahmad Choirul Rofiq dari UIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2003 bertajuk *Karakteristik tafsir al Maturidi : Studi analitis terhadap Kitab Ta'wilat Ahl al-Sunnah karya al-Maturidi*. Hasil kajian ini telah dibukukan oleh beliau dan diberi tajuk *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Meskipun kajian ini menjurus kepada aspek metodologi al-Maturidi dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi penulis buku ini hanya memfokuskan kepada dua surah sahaja iaitu Surah al-Fatihah dan al-Baqarah. Sementara kajian pengkaji meliputi keseluruhan Surah dalam karya *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. <http://ern.pendis.kemenag.go.id>, 29 Disember 2010, Ahmad Choirul Rofiq, *Tafsir Ta'wilat Ahlus Sunnah*



Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, dan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia belum menemukan satu kajian khusus berkaitan sumbangan beliau di bidang tafsir. Menurut pengamatan pengkaji, perintis kajian mengenai sumbangan al-Māturīdī di bidang tafsir hakikatnya telah dilakukan oleh Dr. Muḥammad Mustafīd al-Raḥmān dalam memperolehi ijazah kedoktoran beliau di University Of London pada tahun 1970. Tesis beliau yang berjudul “*An Edition of the First Two Chapters of Al-Māturīdī’s Ta’wīlāt Ahl al-Sunna*” telah dibukukan dan mempunyai sebanyak 176 halaman serta dibahagikan kepada empat fasal iaitu membahaskan berkenaan latar belakang kelahiran tokoh serta sumbangannya, penghasilan karya-karya, kupasan khusus terhadap karya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* yang naskah asalnya tersebar di pelbagai tempat di dunia dan terakhir sekali mengenai sumber rujukan dan dapatan beliau yang terdiri daripada 23 buah manuskrip dan 275 buah bahan bercetak dalam pelbagai bidang seperti tafsir, ‘ulūm al-Qur’an, ‘ulūm al-Ḥadīth, ilmu kalam, falsafah, fiqh, tasawuf, karya terjemahan, dan lain-lain bidang.<sup>20</sup> Menurut beliau, karya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* merupakan sebuah karya yang bermutu tinggi dan sangat besar manfaatnya kerana memuatkan keterangan berharga khususnya dalam membuktikan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah dalam persoalan-persoalan utama ilmu tauhid, serta mazhab Abū Ḥanīfah (w.150H) dan para pengikutnya dalam persoalan utama ilmu fiqh dan cabang-cabangnya memiliki kesesuaian dengan kitab suci al-Qur’ān. Selain mampu memberikan saingan dari aspek ilmiah terhadap karya-karya lain yang wujud sezaman dengannya, karya ini juga telah diberikan penjelasan oleh Abu Bakr Muhammad bin

---

*Wal Jama‘ah* (Surabaya : PT Karya Pembina Swajaya, 2004). Beliau telah mengesahkan kepada pengkaji bahawa buku tersebut merupakan hasil disertasi beliau yang telah dibukukan.

<sup>20</sup> Muḥammad Mustafīd al-Raḥmān, pent., *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah /Ta’līf Abī Manṣūr bin Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd al-Māturīdī al-Samarqandī al-Ḥanafī* (Baghdād : Matba‘ah al-Irshād, 1983), 693.

Ahmad al-Samarqandi yang bertajuk *Syarh Ta'wīlāt Al-Māturīdī*,<sup>21</sup> Kajian ini walaubagaimanapun tidak menerangkan secara terperinci mengenai karya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, cenderung kepada versi tahqiq dan hanya memfokuskan dua surah terawal iaitu Surah al-Fatihah dan al-Baqarah.

Kajian tahqiq seterusnya yang dikesan selepas itu dilakukan pada tahun 1983 oleh dua orang pelajar dalam menyiapkan ijazah kedoktoran mereka di sebuah Universiti di England iaitu Dr. Ibrahim Awdīn dan Al-Sayyid 'Awdīn yang kemudiannya telah membukukan hasil kajian mereka pada tahun 1994 di Kaherah.<sup>22</sup> Dalam kajian ini, beliau telah mentahqiq ayat keempat Surah al-Mun āfiqūn (كَانَهُمْ خُشْبٌ مِّنْ دُهْنٍ) sehingga ayat terakhir Surah al-Nās di mana kajian ini merupakan kajian susulan pentahqiq sebelumnya Dr. Muḥammad Mustafīd al-Raḥmān.<sup>23</sup> Meskipun kajian yang bersifat tahqiq ini tidak memuatkan banyak analisis, namun keterangan mengenai manuskrip pada surah-surah yang telah ditahqiq telah membantu pengkaji dalam memahami teks asal manuskrip tersebut.

Tidak hanya tertumpu di benua Eropah, tinjauan pengkaji terhadap kajian ilmiah mengenai karya *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* turut ditemukan daripada Negara Turki. Sekurang-kurangnya, terdapat dua buah tesis Phd yang telah mengkaji berkenaan kitab ini merangkumi pelbagai bidang yang berkaitan.<sup>24</sup> Kajian Phd bertajuk *Abū Manṣūr al-Māturīdī Wa Ta'wīlāt al-Qur'ān* oleh Muhammed Eroğlu<sup>25</sup> daripada Universiti Marmarah, Istanbul, Turki pada

---

<sup>21</sup> Karya ini masih dalam bentuk manuskrip di Perpustakaan Istanbul, Turki. Lihat bahagian pendahuluan Muḥammad Mustafīd al-Raḥmān dalam *Al-Māturīdī*, Abū Manṣūr, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Baghdad: al-Irshād, 1983), 3.

<sup>22</sup> Lihat bahagian muqaddimah al-Taḥqīq, Ibrahim 'Awdīn, et.al, *Tafsīr al-Māturīdī al-Musammā Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Kaherah : Majlis al-A'la Lī al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 1994).

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> <http://www.tafsir.org>, 25 Jun 2009.

<sup>25</sup> Ebu Mansur el-Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an, 1971, Eroğlu, Muhammed, tesis Phd *Marmara Universiti, Istanbul*.

tahun 1971 misalnya berkemungkinan besar merupakan tesis susulan atau hampir semasa dengan tesis Phd yang dihasilkan oleh Dr Muḥammad Mustafīd al-Raḥmān pada tahun 1970 memandangkan sumber utama kajian beliau adalah manuskrip-manuskrip asal yang terdapat dalam simpanan Perpustakaan Negara Turki. Sementara kajian Phd seterusnya daripada Turki bertajuk *Uslūb Tafsīr Fi Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī*, telah dihasilkan oleh M. Ragıp İmamoğlu<sup>26</sup> daripada Universiti Ankara pada tahun 1973 iaitu hanya berselang dua tahun daripada kajian sebelumnya oleh Muhammed Eroğlu daripada Universiti Marmarah. Meskipun kajian ini hanya memfokuskan kepada uslub tafsir yang digunakan oleh *al-Māturīdī* tidak sebagaimana kajian pengkaji yang lebih menumpukan kepada aspek metodologi takwil, namun ia sedikit sebanyak membantu pengkaji dalam meletakkan asas dalam kajian khususnya mengenai terminologi uslub tafsir yang turut disentuh dalam bab yang kedua.

Kajian mengenai ketokohan *al-Māturīdī* dan sumbangannya di bidang tafsir tidak terhenti setakat itu sahaja, bahkan masih relevan sehingga di era milinium ini. Justeru itu, tidak hairanlah sekiranya kajian ini telah menarik perhatian para pengkaji daripada Negara Lubnan seperti kajian oleh Dr. Majdī Baslūm kajian Phd pada tahun 2004 bertajuk *Ta'wīlat Ahl al-Sunnah oleh Abū Manṣūr al-Māturīdī: Kajian Tahqiq Dari Surah al-Fātiḥah Hingga Surah al-Nās*.<sup>27</sup> Kajian ini merupakan kajian susulan beliau selepas kajiannya di peringkat sarjana pada tahun 2000 daripada Universiti Jinan, Tarablus atau Aleppo, Lubnan bertajuk *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah oleh Abū Manṣūr al-Māturīdī: Kajian Tahqiq Dari Surah al-Fātiḥah Hingga Surah al-An'ām*. Penerokaan awal Dr. Majdī Baslūm terhadap karya ini

<sup>26</sup> Imam Ebū Mansūr el-Mātūrīdī *Te'vilātu'l-Kur'an'daki tefsir metodu*, 1973, M. Ragıp İmamoğlu, tesis Phd Universiti Ankara.

<sup>27</sup> Dr. Majdī Baslūm, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah Tafsīr al-Māturīdī* (Lubnān : Dār Kutub al-'Ilmiyah, 2005).

telah membuahkan minat yang mendalam sehingga beliau meneruskan kajian yang sama dan menyelesaikan sepenuhnya usaha mentahqiq karya ini dalam pengajian Phd beliau pada tahun 2004. Hasil kajian ini akhirnya telah dibukukan dalam naskah terkini sebanyak 10 jilid.<sup>28</sup>

Selain daripada itu, penulis turut menemukan sebuah lagi Tesis Phd berkaitan sumbangan al-Māturīdī yang dapat menyumbang kepada pengumpulan biografi tokoh yang ingin dikaji. Tesis Phd yang dihasilkan oleh Mustafa Ceric', dari Department Of Near Eastern Languages and Civilizations, Faculty Of Division of The Humanities, University Of Chicago pada tahun 1987 berjudul "Theology Of Abū Manṣūr al-Māturīdī (235/880-333/944) lebih menjurus kepada aspek pemikiran akidah al-Māturīdī dan hanya memuatkan sedikit ulasan beliau tentang karya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, iaitu berkisar ulasan kepada dua buah tesis sebelum ini, iaitu tesis yang dihasilkan oleh Dr. Muḥammad Mustafīd al-Raḥmān pada tahun 1970 dan Dr. Ibrahim 'Awḍīn dan Al-Sayyid 'Awḍīn pada tahun 1983.<sup>29</sup> Bahkan, komentar khusus beliau terhadap karya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* menunjukkan ianya masih dalam perkembangan tahqiq sekitar zaman tersebut berdasarkan kenyataan beliau yang menegaskan bahawa karya tafsir tersebut adalah masih belum lengkap, hanya merangkumi sebanyak dua buah surah sahaja, iaitu surah *al-Fātiḥah* dan *al-Baqarah*,<sup>30</sup> sedangkan dapatan terkini pengkaji menemukan dalam jumlah yang lengkap, iaitu sebanyak 30 juz *al-Qur'ān*. Walau bagaimana pun, kajian ini sedikit sebanyak membantu pengkaji dalam meletakkan asas-asas penting di dalam kajian ini terutamanya dalam aspek biografi.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Mustafa Ceric'(1987), A Study Of The Theology Of Abu Mansur al-Maturidi (ca.235/850-333/944), Tesis Phd, Department Of Near Eastern Languages and Civilizations, Faculty Of Division of The Humanities, University Of Chicago.

<sup>30</sup> *Ibid*,41-42.

Sementara itu, kajian terhadap ketokohan al-Ṭabarī di bidang tafsir sudah tidak asing lagi di Malaysia. Tinjauan awal pengkaji di beberapa buah universiti tempatan di Malaysia seperti di Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, dan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia menemukan tiga buah kajian khusus berkaitan sumbangan beliau di bidang tafsir. Kajian pertama yang dikesan berkenaan sumbangan al-Ṭabarī di bidang tafsir telah dilakukan oleh Abdul Karim Toure, mahasiswa lulusan ijazah kedoktoran Usuluddin daripada Universiti Malaya dengan melakukan kajian perbandingan bertajuk *“Athār al-Zamān ‘alā al-tafsīr al-Qur’ān : Dirāsah muqāranah Bayna Jāmi‘ al-bayān li al-Ṭabarī wa tafsīr al-manar li Muḥammad Rasyīd Riḍā”*. Kajian ini merupakan sebuah kajian perbandingan tafsir di antara dua buah tafsir yang masyhur di dalam bidang pengajian tafsir iaitu Tafsīr al-Ṭabarī dan Tafsīr al-Manār oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā. Abdul Karim Toure telah memilih aspek pengaruh politik, sosial dan ekonomi semasa dalam kehidupan pengarang serta pengaruhnya terhadap penulisan kedua-dua buah karya tersebut.

Kajian seterusnya berkaitan Tafsīr al-Ṭabarī telah dilakukan oleh Ahmad Yunus bin Haji Mohd Noor, mahasiswa lulusan sarjana Kuliah Ilmu Wahyu, Jabatan al-Quran dan Sunnah dari Universiti Islam Antarabangsa Malaysia pada tahun 2005 berjudul *“Mukhtaṣarāt Tafsīr al-Imām al-Ṭabarī : Dirāsah Fī Manāhij al-Mukhtaṣirīn Min Khilāl Tafsīr Sūrah al-Baqarah”*. Kajian ini merupakan sebuah kajian perbandingan metodologi di antara dua buah karya ringkasan beberapa tokoh terhadap karya Tafsir al-Tabari seperti Abu Yahya Muhammad Ibn Sumadih al-Tujibi melalui karyanya berjudul Mukhtaṣarāt Min Tafsīr al-Ṭabarī dan karya *Mukhtaṣar Tafsīr al-Ṭabarī* karangan bersama Al-Shaykh Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī dan Dr. Ṣāliḥ Riḍā. Meskipun kajian-kajian ini tidak secara langsung menyentuh aspek metodologi takwil ayat al-Qur’ ān menurut al-Ṭabarī, namun kajian ini

sedikit sebanyak membantu pengkaji dalam meletakkan asas dalam melakukan kajian perbandingan.

Paparan kajian lepas menunjukkan bahawa belum terdapat satu kajian secara khusus yang membandingkan aspek biografi dan kesarjanaan tokoh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī memandangkan mereka hidup sezaman. Kebanyakan kajian lebih memfokuskan kepada satu tokoh iaitu sama ada al-Māturīdī sahaja ataupun al-Ṭabarī sahaja. Hanya terdapat dua buah kajian sahaja yang melakukan perbandingan aspek biografi tokoh iaitu Ahmad Yunus bin Haji Mohd Noor dan Abdul Karim Toure. Ahmad Yunus telah membandingkan metodologi dua buah karya ringkasan terhadap karya Tafsir al-Ṭabarī iaitu tulisan Abū Yaḥyā Muḥammad Ibn Sumadih al-Tujībī dan karangan bersama Al-Shaykh Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī dan Dr. Ṣāliḥ Riḍā. Sementara Abdul Karim Toure pula telah membandingkan al-Ṭabarī dan Muḥammad Rasyīd Riḍā menerusi karya masing-masing iaitu Tafsīr al-Ṭabarī dan Tafsīr al-Manār”. Oleh yang demikian, pengkaji akan membandingkan biografi al-Ṭabarī dan al-Māturīdī di dalam bab 1 kajian ini memandangkan mereka hidup sezaman dan keduanya merupakan tokoh yang sangat masyhur dalam bidang kepakaran masing-masing pada era tersebut.

Sehubungan dengan itu, kajian ini akan menumpukan kepada kaedah takwil ayat-ayat al-Qur’ ān menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī kerana hasil daripada dapatan kajian lepas seperti M. Ragıp İmamoğlu lebih memfokuskan kepada terminologi dan metodologi tafsir sahaja. Jalan penerokaan terhadap kaedah takwil ayat-ayat al-Qur’ ān akan lebih jelas dan terang jika dilakukan kajian perbandingan kaedah takwil ayat-ayat al-Qur’ān dengan mendatangkan contoh-contoh yang nyata daripada kedua-dua sumber kajian baik daripada al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī. Justeru itu, pengkaji telah meneliti beberapa kajian lepas yang

berkait rapat dengan kajian tafsir perbandingan seperti kajian Abdul Karim Toure yang telah membandingkan metodologi tafsir yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan Muḥammad Rasyīd Riḍā menerusi tafsir masing-masing. Meskipun kajian pengkaji lebih memfokuskan kepada kaedah takwil ayat-ayat al-Qur’ān, namun seni menganalisis yang ditonjolkan pada metodologi perbandingan yang terdapat di dalam kedua kajian tersebut sedikit sebanyak membantu pengkaji khususnya dari aspek adab ikhtilaf yang tinggi di kalangan sesama ulama yang kini semakin pudar atas nama kebebasan menyampaikan pendapat atau hak asasi manusia.

Selain daripada itu, pengkaji turut merujuk beberapa buah buku yang terdiri daripada karya utama di bidang tafsir seperti “*al-Tafsīr al-Mufasssīrūn*” dan “*Siyār A’lām al-Nubalā’*” karangan Imam al-Dhahabī, “*Wafayāt al-A’yān*” karangan Ibn Khallikān, “*Mu’jam al-Udabā’*” dan *Mu’jam al-Buldān* karangan Yāqūt al-Ḥamawī dan lain-lain.

## 0.8 Metodologi Kajian

Pengkaji menjalankan kajian berasaskan kepada tiga metodologi utama iaitu penentuan subjek, pengumpulan data dan analisis data.

### 1. Metodologi Penentuan Subjek

Subjek yang dimaksudkan adalah kelompok orang atau benda yang hendak dikaji.<sup>31</sup> Dengan itu, metodologi penentuan subjek di sini bermaksud bagaimana cara sesuatu perkara yang hendak dikaji itu ditentukan. Dalam Kajian ini, penulis telah menentukan skop kajian adalah karya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* karangan Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd Abū

---

<sup>31</sup> Kenneth D. Bailey, *Kaedah Penyelidikan Sosial*, terj. Hashim Awang (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984), 121.

Manṣūr al-Māturīdī dan karya *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* karangan Ibn Jarīr al-Ṭabarī sebagai subjek kajian. Pengkaji akan meneliti karya kedua-dua tokoh dengan memfokuskan beberapa aspek perbandingan utama seperti aspek akidah, mazhab fiqh, elemen perbezaan riwayat dan Ilmu Bahasa.

Sebelum mengkaji secara lebih terperinci mengenai kaedah takwil ayat al-Qur’ān kedua pengarang terhadap karya masing-masing, pengkaji terlebih dahulu menyorot latar belakang sejarah zaman ketika karya tersebut dihasilkan. Setelah itu, pengkaji akan mengkaji mengenai biografi tokoh dari kedua-dua buah aliran yang berbeza ini. Seterusnya kajian ini akan menumpukan sepenuhnya kepada aspek kaedah takwil ayat al-Qur’ān. Analisis perbezaan kaedah takwil ayat-ayat al-Qur’ān menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam kedua-dua buah karya ini merupakan intipati utama kajian ini dilakukan di samping membahaskan mengenai beberapa isu pilihan berkaitan kaedah takwil yang diambil oleh kedua pengarang tersebut.

## **2. Metodologi Pengumpulan Data**

Data yang dimaksudkan adalah maklumat yang dikumpul dan dianalisis dalam sesuatu kajian.<sup>32</sup> Termasuk dalam apa yang dimaksudkan dengan data tersebut adalah perkataan, surat, rajah, carta, kertas undi, bacaan meter air, dan sebagainya.<sup>33</sup> Ringkasnya, data adalah maklumat mentah yang dijadikan asas kajian, samada analisis atau kesimpulan. Data itu pada asasnya terbahagi dua, pertama : data asas, iaitu data yang langsung dikumpulkan dari objek atau sumbernya. Kedua, data yang diperolehi dari sumber kedua, contohnya penerbitan.<sup>34</sup> Dalam kajian ini, pengkaji akan mengumpulkan semua data-data berkaitan sejarah, biografi dan karya

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, (Yogyakarta : Yayasan Penerbitan FIP-IKIP, 1982), 51.

<sup>34</sup> Kenneth D. Bailey, *Kaedah penyelidikan Sosial*, terj. (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 63-64.



daripada semua sumber sama ada sumber pertama atau kedua di samping melakukan analisis terhadap keduanya untuk memastikan kesahihan sumber-sumber tersebut.

## **Kajian Perpustakaan**

Kajian ini lebih menjurus kepada kajian perpustakaan,<sup>35</sup> bukannya kajian lapangan. Dengan itu karya-karya yang berkaitan dengan tajuk kajian adalah dirujuk samada buku, majalah, kertas kerja, surat khabar dan lain-lain. Dalam pengumpulan data metod-metod berikut telah digunakan:

### **a. Metodologi Sejarah**

Metodologi sejarah atau historis adalah “Suatu proses untuk menentukan adanya pendapat yang tepat mengenai kejadian-kejadian.”<sup>36</sup>

Dengan itu, pengkaji berusaha untuk memuatkan fakta-fakta sejarah yang berkaitan dengan kajian ini supaya ia dapat dimasukkan pada tempat-tempat yang sesuai dengan fakta-fakta yang berkaitan. Metodologi ini adalah sangat penting khususnya untuk kegunaan mendapatkan fakta-fakta dalam perkara berikut :

- i. Sejarah kelahiran al-Ṭabarī dan al-Māturīdī serta penulisan karya-karya tafsir klasik dan kontemporer.
- ii. Sejarah penghasilan karya tafsir *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* dan *Karya Tafsir al-Ṭabarī* bila dihasilkan, diterbitkan, dan kajian-kajian yang dilakukan terhadap karya-karya beliau.

Kajian ini akan menjadi lebih bernilai sekiranya pengkaji berpeluang melihat dan

---

<sup>35</sup> J. Supranto, *Kaedah penyelidikan : Penggunaannya dalam pemasaran*, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986), 41-42.

<sup>36</sup> Mohd Safie Abu Bakar, *Metodologi Penyelidikan*, (Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987), 41.

berhubung secara langsung dengan bahan asal yang berupa manuskrip di samping kajian sarjana dan Phd sebagaimana yang telah dinyatakan.

### **Metodologi Analisis Data**

Data-data yang dikumpulkan melalui metodologi di atas, akan dianalisis melalui metodologi Induktif, Deduktif dan Komparatif.

#### **a. Metodologi Induktif**

Yang dimaksudkan dengan metod induktif ialah, “pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal yang bersifat khusus untuk sampai kepada dalil yang umum.”<sup>37</sup>

Induktif pula terbahagi kepada dua bahagian :

1. Induktif lengkap iaitu membuat sesuatu hukuman dengan mengkaji secara menyeluruh bahagian yang ada.
2. Induktif tidak lengkap iaitu membuat sesuatu hukuman dengan mengkaji bahagian yang tertentu sahaja.<sup>38</sup>

Penyelidikan ini menggunakan induktif tidak lengkap, di mana banyak aspek dilihat secara umum dan menyeluruh, terutama yang berkaitan dengan sejarah dalam pendahuluan dan landasan teori.

---

<sup>37</sup> *Op.cit* ,Supranto,67-68.

<sup>38</sup> *Op.cit* ,Imam Barnadib,52-53.

Begitu juga dalam analisis kajian di mana tidak semua karya al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dikaji melainkan beberapa aspek seperti ayat-ayat al-Qur’ān pilihan yang telah ditakwil sebagaimana yang telah dinyatakan pada skop kajian.

#### **b. Metodologi Deduktif**

Metodologi ini merupakan lawan kepada metodologi induktif di atas, iaitu “pola berfikir yang mencari pembuktian yang berpijak pada dalil umum terhadap hal-hal khusus.”<sup>39</sup>

Kesimpulan dibuat kepada suatu yang berbentuk umum yang tidak dikaji berdasarkan premis-premis dan data-data umum itu untuk mendapat kesimpulan yang berbentuk khusus.

Metodologi ini banyak digunakan dalam perkara yang berkaitan dengan rumusan kepada analisis yang akan dilakukan pengkaji setelah membandingkan kaedah takwil ayat al-Qur’ān menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam bab yang ketiga.

#### **c. Metodologi Komparatif**

Metodologi ini digunakan untuk membuat kesimpulan dengan melakukan perbandingan terhadap beberapa data yang diperolehi semasa kajian. Data dan fakta itu dikumpulkan dan dibuat perbandingan secara saksama. Kajian komparatif merupakan kajian utama dalam penulisan ini di mana pengkaji melakukan perbandingan kaedah takwil pada ayat al-Qur’ān di antara al-Ṭabarī dan al-Māturīdī selaku dua tokoh mufassir yang sempat hidup sezaman.

---

<sup>39</sup> Fauzi Awang, 77.

## BAB 1

### BIOGRAFI *AL-ṬABARĪ* DAN *AL-MĀTURĪDĪ* SERTA PENGENALAN KARYA *JĀMI' AL-BAYĀN 'AN TA'WĪL ĀY AL-QUR'ĀN* DAN *TA'WĪLĀT AHL AL-SUNNAH*.

#### 1.1 Pengenalan

Bab ini akan membincangkan biografi dua orang tokoh yang akan dikaji di dalam tesis ini iaitu *Al-Ṭabarī* dan *Al-Māturīdī*. Di samping itu, pengkaji juga akan memperkenalkan secara ringkas mengenai karya tafsir kedua orang tokoh ini iaitu *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān* Dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah* atau lebih popular dengan nama *Tafsīr Al-Ṭabarī*.

#### 1.2 Biografi al-Ṭabarī

##### Pendahuluan

Untuk menganalisis pemikiran seseorang tokoh memerlukan penelitian yang mendalam dan menyeluruh terhadap beberapa elemen seperti sosio budaya, pendidikan, guru dan sebagainya termasuklah suasana semasa kehidupan tokoh tersebut kerana aspek-aspek tersebut sedikit sebanyak biasanya mempengaruhi dan membentuk corak pemikiran seseorang penulis. Atas faktor tersebut, menjadi suatu tuntutan untuk mempelajari keadaan sosio budaya masyarakat sekitar zaman tersebut sehingga dapat membuat suatu kesimpulan daripada gagasan pemikiran yang dikeluarkannya.

Tokoh yang dimaksudkan adalah Ibn Jarīr al-Ṭabarī atau lebih dikenali dengan nama panggilan al-Ṭabarī. Seorang pakar sejarah, ahli hadith, fiqh bahkan dianggap

sebagai pemimpin ulama takwil. Mengenai hal ini, Ibn Huzaimah ada menyebutkan bahawa “tiada orang yang lebih pandai di atas muka bumi ini selain daripada Muḥammad Ibn Jarīr.<sup>1</sup> Justeru itu, pada bab pertama ini pengkaji ingin memulakan perbincangan berkenaan latar belakang politik, sosial dan keilmuan al-Ṭabarī sehingga daripada semua itu dapat ditemukan arah tuju pemikiran beliau.

### **1.2.1 Latar Belakang Politik, Sosial Dan Keilmuan**

Wilayah-wilayah pemerintahan Islam pada ketika itu mula mengalami perpecahan sehingga terbahagi kepada beberapa bahagian kecil dan lebih dirasai semasa era pemerintahan al-Mutawakkil. Kekuasaan Islam yang terpisah serta tidak mempunyai kesatuan menjadi semakin lemah ekoran pergaduhan dan perselisihan sesama sendiri sehingga mencetuskan peperangan dan berakhir apabila dikalahkan oleh kerajaan Rom dan Tartar.

Digambarkan sekitar tahun 324H, hampir kesemua wilayah seperti Basrah, Parsi, Mesir, Syam, Afrika, Maghribi dan lain-lain jatuh ke tangan musuh kecuali Baghdad.<sup>2</sup> Justeru, timbul persoalan adakah fenomena kemerosotan kuasa pemerintahan Islam ini ada kaitannya dengan perkembangan ilmu dan adakah proses perkembangan ilmu pengetahuan turut terjejas akibat ketidak stabilan politik semasa? Hakikatnya, disiplin ilmu masih terpelihara di sesetengah Negeri Islam yang masih dipengaruhi Baghdad mengalami keadaan yang lebih baik berbanding sebelumnya. Keadaan pemerintahan Baghdad di Mesir sebagai contohnya adalah jauh lebih baik berbanding semasa

---

<sup>1</sup> Ibn al-Falāḥ ‘Abd al-Hay bin ‘Ammad al-Muslim, *Syadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* (Kaherah : Maktabah al-Quds,t.t), 2:260.

<sup>2</sup> Mawsū‘ah al-Firāq wa al-Jamā‘āt wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah, Kaherah : Dār al-Rassyād, 318-319.

pemerintahan Talawun, Ihsidi dan Fatimi. Senario yang sama turut berlaku pada wilayah-wilayah lain seperti di Andalusia, Sepanyol sehingga terjadi perkembangan ilmu pengetahuan yang akhirnya membentuk suatu peradaban di wilayah tersebut.

Peninggalan karya-karya terjemahan yang sebahagian besarnya berasal daripada Yunani merupakan hasil usaha keras umat Islam terdahulu telah memberikan pengaruh yang besar dalam membangunkan khazanah keilmuan umat Islam. Karya-karya terjemahan dalam pelbagai disiplin ilmu telah menjadi tumpuan dan membuka ruang kepada pelbagai kegiatan ilmu seperti perbincangan, analisis, penelitian dan sebagainya dalam rangka meningkatkan budaya berfikir dan tahap keintelektualan umat Islam.

Kota Baghdad selain menjadi pusat pemerintahan Abbasiyah juga menjadi pusat kegiatan ilmu pengetahuan di mana sering berlaku perhimpunan di kalangan ulama dan menjadi pusat pembelajaran dan rujukan para pelajar dari pelbagai tempat. Para pelajar inilah yang akhirnya mengembangkan kegiatan ilmu pengetahuan setelah pulang ke kampung halaman masing-masing. Justeru, tidak hairanlah kemudiannya lahir beberapa institusi pendidikan dalam pelbagai aliran di pelbagai tempat baik sebelum atau selepas terpisah dari pengaruh pemerintahan Baghdad.

Penelitian terhadap status sosial masyarakat pada ketika itu menunjukkan bahawa telah terdapat jurang yang ketara di antara golongan kaya dan miskin. Kemewahan menjadi hak mutlak golongan khalifah, pemimpin, ketua agama dan peniaga sementara kemiskinan pula sentiasa menyelubungi masyarakat awam. Tidak jauh berbeza dengan sikap sesetengah pemimpin di Negara Islam pada hari ini, kegiatan membina bangunan mewah di atas kemiskinan rakyat banyak dicatatkan pada zaman ini. Di antaranya adalah pembinaan “*Qaṣr al-Ḥaṣnā*”, *al-Tāj*, *al-Tharyā*” dan “*Baḥīrah*” semasa era

pemerintahan al-Mu‘tadad dan al-Muktafi<sup>3</sup> sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Hamdūn.<sup>3</sup> Al-Baghdadi dalam catatannya turut memuatkan perkara yang sama terjadi ketika pemerintahan khalifah al-Muqtadir yang telah mengeluarkan sejumlah perbelanjaan yang besar semata-mata hanya untuk menyambut utusan dari Kerajaan Romawi.<sup>4</sup>

Gambaran status ekonomi yang tidak seimbang dikalangan pemerintah dan rakyat jelata sempat mengalami perubahan seketika semasa pemerintahan al-Mu‘tadad (255-256H). Pembawaan sikap bersederhana dalam segala hal dan mengutamakan urusan akhirat berbanding urusan dunia amat mendekati personaliti khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz<sup>5</sup> yang berusaha merubah gaya kehidupan masyarakat pada ketika itu khususnya golongan atasan. Malangnya, niat suci beliau berhadapan dengan tentangan masyarakat sehingga membawa kepada kematian yang tragis. Usia pemerintahan beliau hanya mampu bertahan selama 11 bulan ekoran pembunuhannya oleh seseorang yang dipercayai tidak bersetuju dengan corak pemerintahan baru yang dibawanya.

Suasana kemewahan yang melampau telah mengaburi mata pemerintah dan golongan elit istana daripada melihat kemiskinan dan penderitaan yang dihadapi oleh rakyat jelata. Meskipun sejarah mencatatkan kedudukan ekonomi dan mata wang sangat kukuh pada saat itu, namun hasil kekayaan kerajaan tidak diagihkan sepenuhnya kepada rakyat jelata. Keadaan inilah yang menyebabkan al-Ṭabarī marah dan bertindak menolak tawaran pelantikan al-Mu‘taz yang pada ketika itu adalah Perdana Menteri dan

---

<sup>3</sup> Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā’*, (t.t.p),372.

<sup>4</sup> Al-Muqtadīr Billāh, Abū al-Faḍl bin Ja‘far seorang khalifah kerajaan Abbasiyah anak kepada al-Mu‘tadid hasil daripada perkahwinan dengan seorang hamba dari Yunani yang bernama Saghīb. *The Encyclopaedia* (1993). V.vii. Leiden : E.J. Brill, 541.

<sup>5</sup> Beliau adalah khalifah kerajaan Umawiyah kelapan di Damshiq.

Muḥammad bin Dawūd selaku hakim yang agung kerana menurutnya kedua orang tersebut amat cenderung kepada dunia.<sup>6</sup>

Begitulah gambaran mengenai keadaan sosial masyarakat pada ketika itu yang amat menyedihkan. Yang kaya bertambah kaya dan yang miskin bertambah miskin. Sikap mementingkan diri dan kedudukan di kalangan pemerintah telah mencetuskan perasaan tidak puas hati banyak pihak termasuklah al-Ṭabarī yang pernah menolak tawaran jawatan yang ditawarkan kepada beliau.

Zaman Abbasiyah pernah mencatat zaman kegemilangannya dari sudut tradisi keilmuan meskipun pada masa yang sama berlaku juga penindasan ke atas umat Islam di sesetengah tempat dan keadaan. Kejayaan ini dicapai kerana masih di atas landasan agama.<sup>7</sup> Sistem cukai, pajak harta dan sebagainya adalah menurut aturan agama sehingga terhasil buku bertemakan pajak dalam Islam berjudul “*al-Kharaj*” yang disusun oleh Abu Yusuf.<sup>8</sup>

Kegiatan terjemahan karya asing ke bahasa Arab iaitu daripada bahasa Yunani, Parsi, India dan sebagainya giat dijalankan dalam usaha memantapkan kejayaan umat Islam di mana usaha ini telah dirintis oleh Yazid bin Mu’awiyah semasa kerajaan Umawi yang kemudiannya diteruskan oleh al-Hajjaj. Walau bagaimanapun, kegiatan terjemahan hanya tertumpu kepada bidang perubatan sahaja kerana Khalifah Abū Ja‘far al-Manṣūr sering menghidap penyakit di bahagian perut dan memerlukan maklumat

---

<sup>6</sup> *Ibid*, 379.

<sup>7</sup> Aḥmad Amīn (1998), *op.cit.*,46.

<sup>8</sup> Aḥmad ‘Atiyyah Allāh, *al-Qāmūs al-Islāmi* (Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1976),2:221.



tentang ilmu kedokteran. Bentuk ilmu lain yang turut berkembang adalah seni kerana ia merupakan kepakaran semulajadi bangsa Arab.

Usaha penterjemahan ini diperhebatkan lagi semasa pemerintahan Hārūn al-Rashīd dan al-Makmūn. Al-Makmūn misalnya sering berutus surat dengan Raja Romawi dalam urusan memohon keizinan mengambil buku-buku ilmunan klasik yang tersimpan di negerinya untuk kegiatan penterjemahan. Menariknya, usaha ini bukan sekadar melakukan aktiviti penterjemahan bahasa sebagaimana yang difahami umum, tetapi telah memberikan nilai tambah kepada karya tersebut dengan menambah atau membuang bahagian yang dirasakan bertentangan dengan fahaman atau ajaran Islam.

Zaman Abbasiyah juga menyaksikan perkembangan ilmu fiqh dan ḥadīth. Dalam memelihara disiplin ilmu warisan Nabi s.a.w ini, banyak usaha telah dilakukan di antaranya adalah memisahkan antara hadith dan bukan hadith yang terjadi pada akhir dekad ke 2 dan 3 H. Zaman inilah yang disifatkan oleh para ulama hadith sebagai zaman kecemerlangan pembukuan hadith kerana telah melahirkan barisan tokoh dan karya terkenal di bidang hadith yang terdiri daripada Musnad Abū Dawūd (204H), Musnad ‘Abd al-Razāq (211H), Musnad Aḥmad bin Ḥanbal (241H) dan sebagainya.

Di samping itu, disiplin ilmu fiqh juga mengalami perkembangan yang memberangsangkan apabila berlaku penemuan dalil-dalil baru dalam disiplin ilmu tersebut hasil ijtihad para sahabat dan tabi‘in sebelumnya sehingga ulama fiqh menyebutkan zaman ini sebagai zaman kesempurnaan dan kematangan para mujtahid serta pertumbuhan mazhab.<sup>9</sup> Dianggarkan terdapat paling kurang sebanyak 13 buah mazhab pada ketika itu termasuklah mazhab al-Awzā‘ī, mazhab al-Laythī, mazhab

---

<sup>9</sup> Muhammad al-Dasuqi (1992), “Al-Jānib al-Fiqh Fī Tafsīr al-Ṭabari”, ISESCO, 2: 71.

Dawūd al-Zāhirī, mazhab Sufyān al-Thawrī dan juga mazhab-mazhab yang telah tiada seperti mazhab al-Jarīrī.<sup>10</sup>

Huraian ringkas berkenaan tradisi keilmuan zaman kehidupan al-Ṭabarī menunjukkan bahawa beliau telah menuntut ilmu di dalam suasana yang subur dengan pelbagai cabang disiplin keilmuan di samping kemudahan pembelajaran dan galakan pemerintah di zaman keemasan kerajaan Islam.

### 1.2.2 Nama Dan Keturunan

Al-Ṭabarī lebih dikenali dengan nama Ibn Jarīr atau al-Ṭabarī. Nama penuh beliau sebagaimana yang dinyatakan al-Dhahabī adalah Abū Ja‘far, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghalīb al-Ṭabarī.<sup>11</sup> Nama inilah yang disepakati oleh Yāqūt al-Ḥamawī, al-Dawūdī, al-Baghdadī dan sebagainya. Sesetengah pendapat mengatakan bahawa nama beliau ialah Abū Ja‘far, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Khālīd al-Ṭabarī.<sup>12</sup>

Ahli sejarah telah bersepakat dengan nama bapa beliau, akan tetapi mereka berselisih pendapat dengan nama datuk beliau yang pertama. Ibnu Jawzī, Badr al-Dīn al-‘Aynī, al-Dawūdī, al-Suyūṭī, al-Dhahabī dan Khāṭīb al-Baghdadī menyebut nama datuk beliau sebagai Kathīr dan bukan Yazīd. Hanya Ṭa’is al-Kabrī, Ja‘far al-Kattānī dan Ibn Khallikan yang berpendapat bahawa nama datuk al-Ṭabarī yang kedua adalah

---

<sup>10</sup> Mazhab yang diasaskan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī.

<sup>11</sup> Dr. Muḥammad Ḥussayn Dhahabī, *Tafsir wal Mufasssirun*, (Avand Danesh LTD, 2005) 137.

<sup>12</sup> Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-*Jāmi‘ al-Bayān ‘An Ta’wīl ay al-Qur’ān*. Kaherah : Dār al-Ma‘ārif, t.t), 4.

Khālid. Namun, dalam keterangan lain beliau telah menolak pendapatnya yang kedua dan menyokong pendapat pertama.<sup>13</sup>

Perbezaan pandangan ini seharusnya tidaklah sampai membawa perselisihan faham yang rumit kerana al-Ṭabarī sendiri ketika ditanya mengenai nama dan keturunannya telah menjawab, “namaku Muḥammad bin Jarīr.” Beliau kelihatan kurang selesa apabila persoalan mengenai nama keturunannya dibangkitkan sebagaimana yang termuat dalam salah satu syairnya;

\*Rakyat jelata telah mengaburkan ingatanku, panggillah aku

\*Cukuplah Namaku, terlalu panjang nama keturunanku.<sup>14</sup>

Selain itu, al-Ṭabarī juga digelar dengan nama Amulī kerana dinisbahkan kepada kota kelahirannya.<sup>15</sup> Namun, gelaran ini kurang dikenali kerana gelaran al-Ṭabarī yang lebih dominan. Sementara itu, Al-Jazri pula telah menisbahkan gelaran “al-Baghdadī” kepada al-Ṭabarī bersempena dengan nama tempat beliau menuntut ilmu, mengasaskan mazhab dan meninggal dunia.<sup>16</sup>

Selain itu, beliau juga digelar “Abū Ja‘far” meskipun sepanjang hidupnya beliau tidak pernah berkahwin kerana tradisi pemberian *kunyah* (gelaran) berasal daripada

---

<sup>13</sup> Abū al-‘Abbas Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Khallikan (t.t), *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ al-Zamān*. Beirut : Dār al-Thaqafah, 4: 191. Para sejarawan berselisih pendapat mengenai nasabnya di mana Ibn Khallikan dan Ibn Nādim menyebutnya sebagai Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Khālid, sementara sebahagian yang lain seperti al-Sam‘ānī di dalam karyanya “*al-Ansāb*” menyatakannya adalah Ibn Ghālib bukannya Ibn Khālid. Adapun pandangan yang rajih adalah pandangan yang pertama sebagaimana yang dipegang oleh kebanyakan pentahqiq kerana al-Ṭabarī sendiri tidak begitu mementingkan elemen ini. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Udabā’*, Beirut: Muassasah al-Ma‘ārif, 1999, 6: 519.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Al-Dawūdī menyatakan nama al-Ṭabarī al-Amulī di dalam kitab Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn, Al-Dawūdī(1972), *op.cit.*, 106.

<sup>16</sup> Muhammad al-Zuhaylī , *Al-Imām al-Ṭabarī* (Damshiq : Dār al-Qalam, 1990), 29.

tradisi masyarakat Arab sebelum Islam dan kemudiannya diadaptasikan oleh ajaran Islam melalui sunnah nabi Muhammad s.a.w yang kerap memberikan kunyah kepada para sahabatnya. Pengkaji tidak menemukan satu alasan yang khusus kenapa al-Ṭabarī memilih untuk hidup membujang selain faktor kesibukan beliau dengan memperuntukkan sejumlah besar masanya untuk ummah melalui kegiatan belajar, menuntut ilmu dan melakukan rehlah ilmiah ke beberapa tempat seperti Ray, Baghdad, Iraq, Sham, Mesir dan sebagainya.

Penelitian ke atas taraf ekonomi al-Ṭabarī mendapati bahawa beliau tergolong dari kalangan mereka yang hidup dalam serba kekurangan. Beliau sedaya upaya menjauhi harta, berhati-hati dan sangat warak dan bersih sesuai dengan apa yang ditulisnya dalam kitab “*Adāb al-Nufus*”.<sup>17</sup> Rehlah ilmiah serta kegiatannya dalam menuntut ilmu hanya bergantung kepada bantuan kiriman wang daripada ayahnya sehingga pernah suatu ketika, al-Ṭabarī terpaksa menjual dua bungkusan pakaiannya kerana terlambat menerima kiriman wang daripada bapanya.<sup>18</sup>

### 1.2.3 Rehlah Ilmiah

Rehlah ilmiah dalam menuntut ilmu sudah menjadi tradisi para ulama sejak zaman berzaman. Islam sendiri tidak membataskan masa, usia dan tempat kepada umatnya dalam menuntut ilmu. Bahkan, kewajipan menuntut ilmu ditaklifkan ke atas semua umat Islam, tanpa membezakan jantina. Allah s.w.t merakamkan jaminan kedudukan istimewa bagi orang-orang beriman yang menuntut ilmu di dalam al-Qur’ān:

---

<sup>17</sup> Al-Dawūdī (1972), op.cit., 112.

<sup>18</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad ‘Uthman al-Dhahabī, *Siyār A ‘lām al-Nubalā’*, c.1 (ed), Akram Abu Syis (Beirūt : Mu’assasah al-Risālah, 1988), 14 : 277.

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (١١)

Al-Mujādalah 58 :11

“Supaya Allah meninggikan darjat orang-orang yang beriman di antara kamu, dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan agama (dari kalangan kamu) - beberapa darjat.”

Tawaran inilah yang diperhatikan secara serius oleh al-Ṭabarī sehingga beliau memperhambakan hidupnya untuk mencapai redha Allah melalui kegiatan menuntut ilmu. Bermula dengan pendidikan awal yang diusahakan oleh bapanya di sekolah-sekolah agama, surau dan masjid di kampungnya, Amūlī beliau kemudiannya meneruskan pula pengembaraannya dalam menuntut ilmu ke merata tempat seperti di Ray, Baghdad, Basrah, Kufah, Sham, dan Mesir. Berikut adalah perincian maklumat berkenaan perjalanan kembara ilmu al-Ṭabarī.

#### a. Amūlī<sup>19</sup>

Al-Ṭabarī telah mendapat pendidikan awal daripada keluarganya. Bapanya telah bertindak mengambil inisiatif awal dalam menghantar beliau ke pusat-pusat pendidikan al-Qur'an dan al-Hadith yang ada di seluruh Amūlī. Sejak dari kecil, al-Ṭabarī telah mempamerkan keupayaan berfikir dan kecerdasan yang luar biasa. Seawal usia 7 tahun, beliau sudah mampu menghafaz al-Qur'ān dengan baik dan sudah mula menulis hadith pada usia 9 tahun dan mengabdikan dirinya kepada ilmu pengetahuan pada usia yang

---

<sup>19</sup> Nama sebuah bandar terbesar di Tabaristan di Sahl, kerana Ṭabaristan ..sahl dan berbukit, *Ibid*, Yāqūt: Mujaṃ Buldān, 1: 57.

muda.<sup>20</sup> Tambahan pula, beliau mendapat sokongan penuh daripada bapanya dari sudut perbelanjaan makanan, buku-buku dan sewa rumah sehingga beliau dapat memfokuskan kepada pengajian semata-mata serta terhindar daripada sibuk memikirkan urusan keduniaan.<sup>21</sup>

Setiap detik masa dan hari yang dilalui oleh al-Ṭabarī dihabiskan dengan belajar. Bapanya pernah bermimpi semasa beliau kecil bahawa bapanya melihat al-Ṭabarī dicampakkan di hadapan Nabi Muḥammad s.a.w dengan membawa guni yang dipenuhi batu.<sup>22</sup> Mimpi bapanya ini telah menambahkan lagi semangat motivasinya untuk belajar dengan lebih gigih dalam menuntut ilmu.

#### **b. Parsi**

Negeri pertama yang dipilih oleh al-Ṭabarī setelah keluar daripada kampung halamannya, Amulī adalah Negeri Ray. Beliau telah berkelana ke Negeri Ray pada usia 12 tahun bersamaan 236H menurut catatan Muslim bin Qasim di dalam “*Lisan al-Mizan*”<sup>23</sup> atau pada usia 20 tahun menurut al-Jazri<sup>24</sup> dalam riwayat yang lain.

Semasa di Ray, al-Ṭabarī banyak mengambil hadith daripada Muhammad bin Humayd al-Razi dan dari al-Mathna bin Ibrahim al-Uyūliyyī. Ibn Humayd sering memeriksa catatan al-Ṭabarī dan dinyatakan bahawa al-Ṭabarī telah menulis sebanyak 100,000 buah hadith daripada Ibn Humayd.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Muḥammad al-Zuhaylī (1990), *op.cit.*, 37.

<sup>21</sup> Al-Shaykh Ibrahim Isma‘īl, *Ta’līm al-Muta‘alim* (Indonesia : C.V. Karya Insan, t.t), 14.

<sup>22</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 49.

<sup>23</sup> Muhammad al-Salqinī (1992), *op.cit.*, 31.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 50.

Ibn Humayd merupakan murid daripada Ya'qūb al-Qummī, Jarīr Ibn 'Abd Allāh al-Ḥamīd, Abū Dawūd dan Turmudhī. Di dalam kitab tafsirnya, al-Ṭabarī sering menyebutkan nama Muḥammad bin Ḥumayd al-Rāzī dengan meringkaskan namanya menjadi Ibn Ḥumayd dan hanya menyebut nama al-Mathnā mewakili nama al-Mathnā bin Ibrāhīm al-Uyūliyyī.

Di Ray, beliau banyak menuntut ilmu sejarah daripada Aḥmad bin Ḥammād al-Dawlābī (320H), bapa kepada Abū Basyīr bin Aḥmad bin Ḥammād al-Dawlābī sehingga dapat menghasilkan dua buah karya bertajuk “*al-Mubtadā'*”<sup>26</sup> dan “*al-Maghāzī'*”.<sup>27</sup> Di bidang sejarah, al-Ṭabarī sering menyandarkan kepada riwayat-riwayat Muḥammad bin al-Sā'ib al-Kalbī, Ibn Hisyām, Muḥammad bin 'Umar al-Wāqidī atau Salamah bin Faḍl melalui urutan Ibn Ishāq.

Selain itu, al-Ṭabarī juga sempat mendalami ilmu *fiqh* penduduk Iraq daripada Muḥammad bin Maqātil di Ray<sup>28</sup> meskipun di bidang ḥadīth beliau meragui *kethiqahan* (kejujuran) Muḥammad bin Maqātil itu. Kecintaannya yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan menyebabkan beliau sentiasa dahagakan tegukan ilmu pengetahuan dalam pelbagai bidang dan sentiasa mencari majlis-majlis ilmu meskipun harus menempuh pelbagai kesukaran. Dengan semangat yang berkobar-kobar beliau kemudiannya meneruskan kembara ilmunya ke Iraq yang terkenal dengan gelaran kota seribu satu malam.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*,50.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Ibn Nādim (t.t.),*op.cit.*,319.

### c. Iraq

Kembara ilmiah al-Ṭabarī seterusnya adalah di ibu kota Iraq yang terkenal iaitu Baghdad. Baghdad yang merupakan tempat perhimpunan para ulama telah membuka peluang kepada al-Ṭabarī untuk menekuni lagi beberapa buah disiplin ilmu yang telah dipelajarinya seperti ḥadīth, al-Qur’ān, ilmu al-Qur’ān, takwil, sejarah, fiqh dan sebagainya.

Semasa di Baghdad, beliau berkesempatan berguru dengan Ya‘qūb bin Ibrahim al-Dawraqī (252H),<sup>29</sup> Dāwūd bin ‘Alī al-Iṣbahānī<sup>30</sup> iaitu seorang pemimpin ḥadīth di Kota Baghdad dan dikenali sebagai pendiri mazhab *al-Zāhirī*. Al-Ṭabarī juga telah mempelajari *fiqh al-Zāhirī* daripada Dāwūd sehingga dikatakan membawa beliau untuk menghasilkan karya “*al-Radd ‘alā Dhī al-Aṣḥār*”<sup>31</sup> bertemakan memahami al-Qur’ān berdasarkan maksud zahir ayat.

Di dalam kitab “*Mu‘jam al-Udabā’*” dijelaskan bahawa al-Ṭabarī telah mempelajari fiqh Imam al-Shafi‘ī dari Abū Sa‘īd al-Iṣṭakhrāwī (328H) di mana usia gurunya ini lebih muda daripada beliau.<sup>32</sup> Selain itu, di Baghdad ini jugalah al-Ṭabarī mempelajari mazhab *al-Qadim* Imam al-Shafi‘ī<sup>33</sup> dari al-Ḥasan bin Muḥammad al-Ṣobbāh al-Za‘farānī, salah seorang murid dan penggerak mazhab *Qadim* beliau.<sup>34</sup> Pada masa yang sama, hajat al-Ṭabarī untuk menemui dan mengambil ḥadīth daripada Imām

---

<sup>29</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*,52.

<sup>30</sup> Beliau adalah Sulaymān Dāwūd bin ‘Alī bin Khalf al-Iṣbahānī, dilahirkan di Kufah pada tahun 202H dan meninggal pada bulan Zulkaedah tahun 270H. Ibn Khallikan (t.t), *op.cit.*,2 : 255-257.

<sup>31</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*,78.

<sup>32</sup> *Ibid.*,53.

<sup>33</sup> Mazhab yang beliau bangunkan semasa berada di Baghdad meskipun mazhab tersebut tidak tersebar meluas di wilayah tersebut kerana sebab politik. Salah satu pengikut mazhab qadim Imam al-Shafi‘ī adalah Abī Thūr, al-Karabīsī, al-Za‘farānī dan Aḥmad bin Ḥanbal. Aḥmad ‘Atiyyah Allāh (1976), *op.cit.*,4: 15-16.

<sup>34</sup> Ibrahim al-Salqinī (1992), *op.cit.*,43.



Aḥmad bin Ḥanbal tidak kesampaian kerana Imām Aḥmad terlebih dahulu meninggal dunia sebelum al-Ṭabarī sampai ke tempatnya.<sup>35</sup>

Dari Baghdad, al-Ṭabarī kemudiannya meneruskan lagi perjalanannya dalam menuntut ilmu menuju ke Baṣrah yang juga merupakan bandar terpenting dan pusat para ulama. Ketika di Baṣrah, al-Ṭabarī sempat mencedok ilmu daripada beberapa orang ulama seperti Muḥammad bin Musa al-Kharrasyi, ‘Ammad bin Mūsā al-Qazzazī, Muḥammad bin ‘Abd al-A‘lā al-Ṣan‘ānī, Biṣr bin Mu‘adh, Abī al-Asy‘as, Muḥammad bin Basyar bin Bundar, Muḥammad bin Mu‘annā dan lain-lain lagi.<sup>36</sup>

Setelah tinggal beberapa waktu di Baṣrah, al-Ṭabarī meneruskan lagi perjalanannya ke Kufah. Dalam menempuh perjalanan ke Kufah, beliau sempat singgah ke Wāsiṭ untuk mempelajari ilmu *qirā’ah* dari Abū Ṭayb al-Sarrī al-Ḥusaybī al-Wāsiṭī.<sup>37</sup> Kemudian, beliau meneruskan perjalanan ke Kufah untuk mempelajari *qirā’ah* dari Abū al-‘Abbās dan Sulaymān bin ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭalḥī.<sup>38</sup> Abū ‘Amrū al-Dānī dalam kitabnya, “*Tabaqat al-Qurrā’*”, menyebutkan bahawa al-Ṭabarī mengambil ilmu *qirā’ah* Hamzah daripada ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥammād al-Ṭalḥī.<sup>39</sup> Di situ juga Imam al-Tabari sempat mengambil hadith dan ilmu ḥadīth daripada Abū Kurayb Muḥammad bin ‘Alā al-Ḥamadānī (248H), Hunnād bin al-Sarrī (243H), Ismā‘īl bin Mūsā (245H) dan lain-lain.

---

<sup>35</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 50.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Al-Dawūdī (1972), *op.cit.*, 107.

<sup>38</sup> *Ibid*, 110.

<sup>39</sup> *Ibid*

#### d. Syam

Dalam sejarah Islam, Syria lebih dikenali dengan nama Syam. Syam sejak dahulu lagi terkenal sebagai pusat tamadun. Di sini jugalah tempat kaum Aromī, Ḥawarī, Aswarī, Kaldanī, Finiqī, Yunani dan Romawi. Setiap kaum mempunyai budaya, ilmu, tradisi dan peradaban yang pelbagai sehingga mewariskan tradisi dan budaya tersebut kepada generasi seterusnya. Bangsa Finiqī mengajarkan penulisan, bangsa Ibrānī mengajarkan akidah ketuhanan, bangsa Yunani mengajarkan falsafah, bangsa Romawi mengajarkan teori-teori *fiqh*. Semua itu mempunyai kesan besar kepada pemikiran penduduk Syam.

Setelah kedatangan Islam, Syam memainkan peranan penting dalam kemajuan dan perkembangan tamadun. Penduduk Syam mempelajari Islam dan bahasa Qurays daripada pendatang yang menetap di situ. Kaum muslimin banyak mengenal sejarah Islam melalui mereka. Bertitik tolak dari itu, terjadilah asimilasi budaya antara Islam dan bukan Islam sehingga akhirnya mempengaruhi corak pemikiran kaum muslimin dalam memahami ajaran Islam.

Semasa pemerintahan kerajaan Umawiyah, Syam telah dijadikan sebagai pusat pentadbiran. Selain itu, Syria juga dikenali sebagai pusat kegiatan ilmu dan pemikiran yang berpusat di masjid Damshiq. Digambarkan oleh Abū ‘Amrin al-Kalbī bahawa setiap hari masjid tersebut dipenuhi oleh para penuntut ilmu dari pelbagai tempat dan setiap tiang di dalam masjid tersebut terdapat shaykh dan para penuntut ilmu.”<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Ahmad Amin (1998)., *op.cit.*, 101.

Tradisi keilmuan yang subur di kota Damshiq dipercayai hasil peninggalan para sahabat Nabi s.a.w yang berhijrah dan menetap di situ. Di antaranya adalah Mu‘ādh bin Jabal al-Khazrajī, Abū Dardā’ dan ramai lagi. Dari kalangan tabi‘īn pula adalah seperti ‘Abd al-Rahman bin Ghonam al-Asy‘ārī, Abū Idrīs al-Kawlanī, Ka‘ab al-Akhbārī, Makḥūl dan lain-lain. Di Syam jugalah tempat al-Awzā‘ī (m.157H) menetap dan menyebarkan fahaman *fiqh*nya dan dianggap sebagai pakar *fiqh* oleh penduduknya.

Dalam destinasiya ke Mesir, beliau berkesempatan untuk singgah ke Syam dan mendalami ilmu al-Qur’ān dengan ‘Abbās bin Wālid bin Yazīd.<sup>41</sup> Kemudian, barulah beliau meneruskan perjalanan ke Mesir.

#### **e. Mesir**

Mesir atau dikenali juga dengan nama Egypt merupakan suatu tamadun yang terkenal di seluruh dunia. Seperti mana Syam, Iraq, dan Ray, Mesir juga terpengaruh dengan budaya Yunani dan Romawi. Buktinya, terdapat sekolah Alexanderia yang mengajarkan falsafah Plato dan Aristotle. Budaya-budaya ini akhirnya menerima pengaruh Islam setelah Islam masuk ke Mesir melalui ‘Umar Ibn al-‘Āṣ, salah seorang yang banyak meriwayatkan hadith Nabi s.a.w. dan menulisnya dalam lembaran-lembaran.<sup>42</sup>

Terdapat lebih daripada 140 orang sahabat Nabi yang berhijrah ke Mesir, antaranya Abū Dhar al-Ghifārī, Zubayr bin al-‘Awwām dan Sa‘ad bin Abī Waqqās di mana kebanyakan dari mereka membawa banyak hadith. Merekalah yang

---

<sup>41</sup> Al-Dawūdī (1972), *op.cit*, 107

<sup>42</sup> Aḥmad Amin (1997), *op.cit.*, 190.

mengembangkan ajaran Islam di Mesir dengan mendirikan institusi pendidikan keagamaan, al-Qur'ān dan al-ḥadīth.

Dari segi fahaman *fiqh*, di Mesir terdapat pelbagai fahaman seperti *al-Buwayṭī*, *al-Laythī*, *al-Shāfi'ī*, *al-Muzānī* dan *Rābī' bin Sulaymān al-Marūdī*. Ini menandakan ramainya ulama-ulama menetap di situ. Setelah mendengarkan hal ini, al-Ṭabarī terus meninggalkan Syam dan menuju ke Mesir pada tahun 253H pada permulaan pemerintahan Aḥmad bin Ṭūlūn dan beliau terus ke Fustāt.<sup>43</sup> Di Fustāt, al-Ṭabarī mengambil *fiqh* Mālikī dari Abū Muḥammad 'Abd Allah bin Wahab (196H), Yūnis bin 'Abd al-'Alā, Banū 'Abd al-Ḥakam, Ibn Akh Ibn Wahab. Di situ juga al-Ṭabarī mempelajari *fiqh* al-Shāfi'ī daripada murid-murid beliau seperti Rābī' bin Sulaymān al-Marūdī (270H), Rābī' bin Sulaymān al-Azadī al-Jizī (256H), Ismā'il bin Yaḥyā bin Ibrāhīm al-Muzānī (264H) dan Muḥammad bin 'Abd al-Ḥakam (268H) yang menggabungkan mazhab Imām al-Shāfi'ī dan Imām Mālikī.

Semasa di Mesir, tiada seorang ulama pun yang datang menemui beliau melepaskan peluang untuk menguji tahap keilmuannya.<sup>44</sup> Di sini, beliau juga mengambil *qirā'ah* Imām Warsh dan Imām Ḥamzah melalui Yūnis bin 'Abd al-'Alā al-Ṣadafī.<sup>45</sup> Kemudian al-Ṭabarī menemui Abū al-Ḥasan 'Alī bin Sirāj al-Miṣrī (303H). Semasa dengannya, al-Ṭabarī berbincang tentang al-Qur'an, *fiqh*, *hadith*, bahasa, tata bahasa Arab dan syair. Dalam pertemuan itu, al-Ṭabarī boleh menjawab pertanyaan-

---

<sup>43</sup> Perkataan Fustat dapat dibaca dengan 6 sebutan : 1. Fustat 2. Fīstat 3. Fussat 4. Fissat 5. Fustat 6. Fastat. Melihat kepada makna Fustat itu sendiri, mempunyai banyak erti. Salah satu daripada erti tersebut ialah sebutan untuk Bandar Mesir yang dibina oleh 'Umar bin al-'As. Yāqūt al-Ḥamawī (1987), *op.cit.*, 4 : 263-264.

<sup>44</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 56.

<sup>45</sup> Lihat terjemahan beliau pada halaman 71.

pertanyaan yang diajukan kepadanya. Bahkan beliau juga mampu menjawab syair-syair Ṭirimmāh.<sup>46</sup>

#### 1.2.4 Guru-gurunya

Rehlah ilmiah al-Ṭabarī ke Amuli, Parsi, Iraq, Basrah, Kufah, Syam, Mesir dan sebagainya menemukan sejumlah guru yang ramai. Namun pengkaji hanya memuatkan sebilangan guru-guru yang dipilih sahaja.

Dekad ke 3 H menyaksikan kegemilangan ilmu fiqh dan perkembangan setiap mazhab berlangsung dengan baik. Selain empat mazhab utama, turut berkembang adalah mazhab al-Jaʿfari, mazhab al-Laythi, mazhab al-Awzaʿi dan lainnya.<sup>47</sup> Al-Ṭabarī telah mengembara untuk mendapatkan ilmu daripada para ulama ini meskipun terpaksa menempuh perjalanan yang jauh.

Al-Ṭabarī merupakan seorang yang berfikiran terbuka dalam soal fiqh. Beliau tidak hanya mempelajari fiqh Shafiʿi iaitu mazhab yang dianutinya sejak kecil, bahkan turut mempelajari *fiqh al-Zahiri*<sup>48</sup> daripada Dāwūd bin ʿAlī al-Iṣbahānī ketika berada di Iraq. Beliau juga mempelajari fiqh Maliki,<sup>49</sup> fiqh Ḥanafī<sup>50</sup> dan sebagainya. Keadaan

---

<sup>46</sup> Beliau adalah seorang penyair kenamaan orang Islam yang berfahaman mazhab *al-Syarrah al-Azariqah* dengan nama lengkap al-Tirmmah bin Ḥākim bin Hakam bin Nafar bin Qays bin Jahd bin Thaʿlab Ibn ʿAbd al-Riḍā bin Mālik bin Ammar bin ʿUmar bin Rabiʿah bin Jarul bin Thaʿal bin ʿUmar bin al-Ghawth bin Ṭay. Ia dibesarkan di Syam kemudian berpindah ke Kufah hingga akhir hayatnya. Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram bin Manẓūr, *Mukhtār al-Aghani fī al-Akhhbār wa al-Tahani*, (ed), Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrahim, (Kaherah: Matbaʿah ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakah, 1965), 4 : 373.

<sup>47</sup> Al-Dasūqī (1992), “al-Jānib al-Fiqh Fī Tafsīr al-Ṭabarī”, ISESCO, 1 : 71.

<sup>48</sup> Ibn Nādim (t.t), *op.cit.*, 319.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

yang sama juga berlaku di bidang ḥadīth di mana beliau tidak kisah sekalipun perawi itu berfahaman Syiah, seperti Isma‘il bin Mūsā al-Suddī al-Fazarī.<sup>51</sup>

Perbezaan pendapat di kalangan ulama menurut al-Ṭabarī adalah rahmat yang harus dihargai dan dihormati. Menerusi kitabnya “*Ikhtilāf al-Fuqahā*”, al-Ṭabarī menganjurkan kita agar tidak berfikiran sempit dalam memahami ajaran Islam serta berfikiran terbuka dan tidak fanatik<sup>52</sup> dalam menangani permasalahan dalam agama. Justeru, tidak hairanlah sekiranya al-Ṭabarī dinyatakan sebagai pengasas *fiqh* dan *ta’wīl al-muqāran* (takwil perbandingan). Di antara guru-guru al-Ṭabarī yang boleh pengkaji muatkan di sini adalah:

1. ‘Alī bin Dāwūd bin Sulaymān al-Zāhiri, pengasas mazhab al-Zāhiri. Menurut Ibn Nādim<sup>53</sup> dan Yāqūt al-Ḥamawī,<sup>54</sup> al-Ṭabarī belajar *fiqh* al-Zāhiri daripadanya. Al-Ṭabarī belajar *fiqh* al-Zāhiri daripadanya. Al-Ṭabarī juga menulis sebuah kitab yang mengandungi bantahan terhadap gurunya berkaitan tentang al-Qur’ān yang diperselisihkan antara Dawūd dan Abū al-Majalid.<sup>55</sup>
2. Ishāq bin Abī Isrā‘il al-Maruzī al-Baghdadī (245H).<sup>56</sup> Seorang ahli ḥadīth Baghdad. Tokoh-tokoh ḥadīth yang pernah mengambil ḥadīth daripadanya termasuklah Abū Dāwūd, Imām al-Bukhārī, Abū al-‘Abbas al-Sirāj dan Abū Ya‘lā al-Mawṣūlī. Menurut al-Naysabūrī, “tidak ada orang yang hafiz dan warak seperti beliau.” Seorang yang *thiqah* (jujur) tapi kurang pandai. Beliau

---

<sup>51</sup> Menurut Ibn Ḥātim, beliau adalah soduq. Abu ‘Abd al-Rahmān bin Abī Ḥātim Muḥammad bin Idris bin Mundhīr al-Tamīmī.

<sup>52</sup> Abu Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (t.t), *Ikhtilāf al-Fuqahā*, c.3 (ed). Fredrik Karen. Beirut : Muḥammad Amin Damaj, 10.

<sup>53</sup> Ibn Nādim(t.t), *op.cit.*, 319.

<sup>54</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 78

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Al-Dhahabī (1988), *op.cit.*, 268.

mendiamkan diri tentang masalah al-Qur’ān apakah makhluk atau bukan. Beliau hanya mengatakan al-Qur’ān itu firman Allah s.w.t.<sup>57</sup>

3. Aḥmad bin Ḥammād al-Dawlabī (320H). Dikatakan bahawa al-Ṭabarī mengambil *fiqh* Imām Mālik daripadanya<sup>58</sup> dan daripada Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā, Banī ‘Abd al-Ḥakam Muḥammad dan ‘Abd al-Raḥman.<sup>59</sup>
4. Abū al-‘Abbas Aḥmad bin Yaḥyā bin Yazīd al-Shaybanī al-Baghdadī (251H), dikenal dengan nama Tha‘lab.<sup>60</sup> Seorang pakar bahasa Arab di Kufah pada zamannya. Al-Khāṭib berkata, Tha‘lab adalah hujjah agama, seorang yang soleh dan masyhur. Beliau dilahirkan pada tahun 291H. Menurut al-Mubarrad, “Tha‘lab ialah pakar tata bahasa Arab Kufah.”<sup>61</sup>
5. Abu Ibrahim Isma‘īl bin Ibrāhim al-Muzānī al-Miṣrī.<sup>62</sup> Seorang ulama masyhur mazhab al-Shafi‘ī. Dialah yang mengarang “*Mukhtaṣar al-Kabīr*” dan “*Mukhtaṣar al-Saghīr*” yang tercatat pada pinggiran kitab “*al-Umm*” karya Imām al-Shafi‘ī. Al-Ṭabarī bertemu dengannya ketika berada di Mesir kemudian melakukan perbincangan dalam berbagai masalah agama diantaranya masalah ijmak.<sup>63</sup>

---

<sup>57</sup> Syihāb al-Dīn Abī al-Faḍl Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*. c.1.(India : Dār al-Ma‘ārif al-Niẓāmiyah,1325).,50.

<sup>58</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (988),*op.cit.*,50.

<sup>59</sup> Ibn Nādim (t.t),*op.cit.*,319.

<sup>60</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (988),*op.cit.*,72

<sup>61</sup> Al-Dhahabī (t.t),*op.cit.*,1 : 666-667.

<sup>62</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (988),*op.cit.*,53.

<sup>63</sup> *Ibid*,52.

6. Ismail bin Mūsā al-Suddī al-Fazarī (245H). Beliau adalah anak murid kepada Imām Mālik. Menurut Yāqūt al-Ḥamawī, al-Dhahabī, Ibn Subkī dan Ibn Nādim,<sup>64</sup> al-Ṭabarī mengambil ḥadīth daripadanya.
7. Aḥmad bin al-Maḥdām al-Baghawī (253H) iaitu murid kepada Ḥammad bin Zayd. Beliau adalah seorang ahli ḥadīth. Dikatakan bahawa al-Ṭabarī mengambil ḥadīth daripadanya.
8. Abū Khātim al-Sijistānī<sup>65</sup> iaitu ahli *qirā'ah*, ḥadīth dan tata bahasa Arab dan murid kepada Abū 'Ubaydah dan al-Asmū'ī. Menurut cerita, al-Ṭabarī menemuinya dan bertanya kepadanya tentang masalah qiyas (analogi) mengikut al-Syā'bi.<sup>66</sup>
9. Al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Sabbāh al-Za'farānī al-Baghdādī (260H),<sup>67</sup> iaitu salah seorang pengikut mazhab *qadīm* al-Syāfi'ī<sup>68</sup> seperti yang dikatakan al-Mawardī. Al-Ṭabarī bertemu dengannya ketika berada di Baghdad dan mengambil mazhab *qadīm* al-Syāfi'ī daripadanya.
10. Rabī' bin Sulaymān al-Marudī al-Miṣrī (270H).<sup>69</sup> Seorang ahli ḥadīth. Daripadanya al-Ṭabarī mengambil mazhab jadid al-Syāfi'ī.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> Ibn Nādim (t.t), *op.cit.*, 319.

<sup>65</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 48.

<sup>66</sup> *Ibid*, 48.

<sup>67</sup> *Ibid*, 53.

<sup>68</sup> *Ibid*, 55.

<sup>69</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 55.

<sup>70</sup> Iaitu mazhab yang dibangunkan dan ditetapkan oleh Imam al-Syāfi'ī semasa beliau berada di Mesir dan tersebar luas di wilayah tersebut, di antara salah seorang muridnya ialah al-Buwayṭī, al-Muzanī, Rabī' bin Sulaymān al-Marudī. Aḥmad 'Atiyah Allāh (1976), *op.cit.*, 16.



11. Abū Saʿīd al-Istakhrawī (328H).<sup>71</sup> Beliau adalah pengikut mazhab al-Syafīʿī. Al-Ṭabarī belajar *fiqh* Imām al-Syafīʿī daripadanya semasa berada di Iraq. Ketika itu, usia Istakhrawī lebih muda daripadanya.
12. Sulaymān bin ʿAbd al-Raḥmān al-Ṭalhī. Al-Ṭabarī mengambil *qirāʾah* Ḥamzah daripadanya.<sup>72</sup>
13. ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAbd Allāh bin al-Ḥakam (273H),<sup>73</sup> iaitu pengarang kitab “*Fatḥ al-Miṣr*”. Ketika berada di Mesir, al-Ṭabarī bertemu dengannya. Menurut Ibn Nādim, Al-Ṭabarī belajar *fiqh* Maliki daripadanya.
14. Al-Mathnā bin Ibrahim al-Uyūliyyī.<sup>74</sup> Nama beliau amat banyak ditemukan di dalam kitab al-Ṭabarī. Sangat banyak mengambil hadith daripadanya.
15. Abū Bakr Muḥammad bin Basyār bin ʿUthmān al-ʿAbadī al-Baṣrī (252H),<sup>75</sup> dikenali dengan Bundar. Al-Ṭabarī mengambil ḥadīth daripada beliau.
16. Muḥammad bin Ḥumayd al-Rāzī,<sup>76</sup> guru kepada Abū Dāwūd, Ibn Majah dan al-Tirmidhī. Menurut Ibn Kāmil, al-Ṭabarī banyak mengambil ḥadīth daripadanya lebih daripada 1000 ḥadīth.
17. Muḥammad bin al-Aʿlā Abū Kurayb al-Tahmadanī.<sup>77</sup> Seorang ahli ḥadīth di Kufah iaitu murid kepada Ibn Mubārak. Al-Ṭabarī pernah datang ke rumahnya untuk mendengarkan ḥadīth daripadanya, kemudian dia diuji olehnya. Abū

---

<sup>71</sup> *Ibid*,53.

<sup>72</sup> Al-Dawūdī (1972),*op.cit.*,110.

<sup>73</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t),*op.cit.*,55.

<sup>74</sup> *Ibid*.,49.

<sup>75</sup> *Ibid*.,51.

<sup>76</sup> *Ibid*.,53.

<sup>77</sup> Al-Dawūdī (1972),*op.cit.*,110.

Kurayb merasa kagum kepadanya. Menurut Yāqūt al-Ḥamawī, al-Ṭabarī telah menulis lebih dari 100.000 ḥadīth daripadanya.<sup>78</sup>

18. Al-‘Abbas bin Wālid bin Yazīd al-Beirutī.<sup>79</sup> Al-Ṭabarī belajar ilmu *qirā’ah* daripadanya ketika beliau berada di Beirut.

19. ‘Abbād bin Ya‘qūb,<sup>80</sup> salah seorang pengikut Syiah *ghuluw*<sup>81</sup> dan pemimpin ahli bidaah, namun ianya *thiqah* (jujur) dalam meriwayatkan ḥadīth. Ia termasuk salah seorang daripada guru al-Ṭabarī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah dan Ibn Huzaymah.

20. Muḥammad bin ‘Abd Mālik bin Abī al-Syawaribī (Abū ‘Abd Allāh al-Umawī al-Baṣrī).<sup>82</sup>

21. Ahmad bin Munī ‘ al-Baghawī al-Baghdadī,<sup>83</sup> meninggal pada bulan Syawal tahun 240H. Kata Soleh bin Muhammad Jazrah, beliau adalah orang yang *thiqah* (jujur).<sup>84</sup>

22. Hunnad al-Sarrī al-Tamīmī seorang yang zuhud syaykhnya ulama Kufah, meninggal pada Rabiulakhir tahun 243H. Aḥmad bin Ḥanbal pernah ditanya, kepada siapakah kami menulis ḥadīth di Kufah? Jawab beliau, kepada Hunnad.<sup>85</sup>

23. Aḥmad bin Ibrahim bin Kathīr Abū ‘Abd Allāh al-‘Ubadī al-Sukrī al-Baghdadī al-Dawraqī, beliau seorang hafiz dan pandai menulis, meninggal

---

<sup>78</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 51.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>82</sup> Al-Dhahabī (1988), *op.cit.*, 268.

<sup>83</sup> *Ibid.*,

<sup>84</sup> Al-Dhahabī (t.t), *op.cit.*, 1: 482.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 507-508.

pada bulan Sya‘ban tahun 240H. Kata Ibn Ḥātim, “beliau seorang yang *sodiq* (dipercaya).<sup>86</sup>

24. ‘Umar bin ‘Alī bin Baḥr bin Kunayz Abū Ḥafs al-Bahilī al-Baṣrī al-Sayrofī al-Falāsī, meninggal di Samara pada bulan Zulkaedah tahun 249H. Abu Zur‘ah ada berkata, “dialah ulama ḥadīth, di Basrah saya tidak pernah melihat seorang yang hafiz darinya.<sup>87</sup>

25. Naṣīr bin ‘Alī Abū ‘Amrin al-Azadī al-Jahdomi al-Baṣrī, beliau adalah seorang hafiz, meninggal pada bulan Rabiulakhir tahun 250H. Abu Ḥātim berkata, “beliau adalah seorang yang sangat saya sukai di Falas, beliau juga seorang hafiz dan *thiqah* (jujur).<sup>88</sup>

26. Yūnis bin ‘Abd al-‘Alā al-Sodati al-Miṣrī ulama yang dalam bidang ahli *qirā’ah* dan ahli *fiqh*, dilahirkan pada akhir tahun 107H dan meninggal pada bulan Rabiulawal tahun 264H. Imām al-Syafi‘ī pernah berkata, “di Mesir saya tidak pernah melihat orang sepandai Yunis.<sup>89</sup>

27. Muḥammad bin Mu‘ammar al-Qaysī, dialah Muḥammad bin Mu‘ammar bin Ribī‘ al-Qaysī al-Baṣrī, seorang ulama yang hafiz dan *thiqah* (jujur), meninggal pada tahun 256H.<sup>90</sup>

28. Ibrahim bin Sa‘īd al-Jawhari al-Ṭabarī al-Baghdadī, meninggal pada bulan Zulkaedah tahun 230H. Kata Ibn Ḥibbān, “beliau adalah seorang yang *thiqah* (jujur).<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> *Ibid.*,505.

<sup>87</sup> *Ibid.*,487-488.

<sup>88</sup> *Ibid.*,519.

<sup>89</sup> *Ibid.*,527-528

<sup>90</sup> *Ibid.*,563

29. Abū Basyār Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥammad bin Sa‘ad al-Anṣārī al-Warāqī al-Rāzī al-Dawlabī meninggal di al-‘Araj pada tahun 320H, seorang ulama ḥadīth, akhbar dan sejarah, belajar ḥadīth di Iraq dan Syam, ramai ulama meriwayatkan ḥadīth daripadanya termasuklah Imām al-Ṭabranī dan Abū Ḥātim dan Ibn Hibbān al-Bustī.<sup>92</sup>

Senarai guru yang disebutkan di atas hanyalah sebahagian kecil daripada guru-guru al-Ṭabarī di mana jumlah yang sebenar adalah melebihi daripada apa yang disebutkan di atas.

### 1.2.5 Karya Ilmiah

Al-Ṭabarī dikatakan sebagai seorang ulama yang amat produktif. Masa hidupnya dihabiskan untuk kepentingan ilmu dan masyarakat. Bahkan menurut salah seorang muridnya, beliau mampu menulis sebanyak 40 halaman sehari sepanjang usianya 86 tahun. Satu pencapaian yang luar biasa dan menakjubkan. Sebagai janji Nabi Muhammad s.a.w, sesiapa yang mengamalkan apa yang dia pelajari maka Allah s.w.t. akan memberinya ilmu daripada apa yang ia tidak ketahui. Ini terbukti apabila Goldzier dan Dr. Yusuf al-Asy memberikan penghargaan terhadap ketokohan al-Ṭabarī dalam bidang ilmu menyamai hasil para ilmuan seluruh eropah pada masanya selama seratus tahun.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, 517-518.

<sup>92</sup> Ibn Khallikan (t.t), *op.cit.*, 4:352.

<sup>93</sup> Muhammad Rawas Qal‘ah Ji (1992), “*Fiqh Muhammad bin Jarir al-Tabari*”, ISESCO, 1: 129.

Tidak hairanlah apabila beliau berjaya menghasilkan buku sebanyak 83 buah, sama ada berukuran besar, kecil atau berbentuk catatan-catatan kecil (*risalah*). Berikut adalah senarai beberapa karya al-Ṭabarī :

1. Kitab “*Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*”,<sup>94</sup> dikenali dengan nama Tafsīr al-Ṭabarī.

Menurut al-Suyūṭī, kitab ini disebut dengan “*Tafsīr al-Qur’ān*”<sup>95</sup> sedangkan yang lain disebut dengan “*Tafsīr*”<sup>96</sup> sahaja. Menurut ceritanya, sebelum al-Ṭabarī menulis kitab takwilnya itu, beliau melakukan solat istikharah selama 3 tahun berturut-turut meminta pertolongan kepaa Allah s.w.t. untuk menulis kitab takwilnya.<sup>97</sup> Dalam teori penulisannya, al-Ṭabarī menggunakan teori gabungan antara takwil riwayat dan *dirayah*.

Kitab ini sangat masyhur bukan sahaja di Timur namun bahkan terkenal di Barat. Noldeke, seorang orientalis terkemuka Barat memuji kitab itu dengan berkata, “seandainya kita mendapatkan kitab takwil ini, maka kita tidak memerlukan semua kitab-kitab takwil yang datang setelahnya”.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 61.

<sup>95</sup> Al-Suyūṭī (1976), *op. cit.*, 96.

<sup>96</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 109.

<sup>97</sup> Menurut Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq atau dikenali dengan Ibn huzaymah, al-Ṭabarī pernah berkata kepada Abū Bakr bin Khalawih bahawa beliau mengaku menulis takwil Ibn Jarīr secara *Imlā’* (menulis dengan tangan) pada tahun 83 hijriyah sampai tahun 90 hijriyah. Maksudnya adalah tahun 283 H sampai tahun 290 H. Kitab tersebut ditulis memakan masa selama 8 tahun. Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 62.

<sup>98</sup> Ignaz Goldzier (1983), *op. cit.*, 108.

2. Kitab “*Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk wa Akhbārihim*.”<sup>99</sup> Kitab ini dikenali dengan “*Tārīkh Imām al-Ṭabarī*”.

Dalam buku-buku sejarah, kitab ini disebutkan dengan nama bermacam-macam seperti “*Tārīkh al-Umam*”<sup>100</sup> “*Tārīkh al-Umam wa al-Muluk*”,<sup>101</sup> “*Akhbār al-Umam wa Tārīkhuhum*”.<sup>102</sup> Nama-nama tersebut ditujukan kepada satu buku iaitu “*Tārīkh Imām al-Ṭabarī*”. Kitab ini disusun setelah menulis kitab takwilnya. Hal ini berdasarkan kepada ucapannya sendiri. Al-Ṭabarī bertanya; “Apakah kamu semua rajin untuk menulis takwil al-Qur’ān”, mereka berkata: “kira-kira berapa?” al-Ṭabarī menjawab, “30.000 halaman”, mereka berkata lagi: “ini menghabiskan usia sebelum selesai”. Lalu kemudian al-Ṭabarī meringkasnya kepada 3000 halaman sahaja. Kemudian al-Ṭabarī bertanya lagi: “apakah kalian semua rajin untuk menulis sejarah alam dunia sampai hari ini?” Mereka berkata, “berapa jumlahnya”, lalu al-Ṭabarī menyebut seperti apa yang disebutkan dalam takwilnya.<sup>103</sup>

3. Kitab “*Ikhtilāf al-Fuqahā*”<sup>104</sup>

Kitab ini dinamakan juga dengan “*Ikhtilāf ‘Ulamā al-Amsar fī Ahkām Syarā’i ‘al-Islām*”,<sup>105</sup> “*Ikhtilāf ‘Ulamā’ al-Amsar*”,<sup>106</sup> “*Ikhtilāf al-‘Ulamā’*”,<sup>107</sup> dan ia

<sup>99</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 68.

<sup>100</sup> Al-Suyūṭī (1976), *op. cit.*, 96.

<sup>101</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 109.

<sup>102</sup> Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, 270.

<sup>103</sup> Gabungan daripada kedua riwayat tersebut, dapat disimpulkan, bahawa al-Ṭabarī menulis buku sejarahnya selepas tahun 290 H iaitu selepas menulis kitab takwilnya. Kitab itu selesai ditulis pada hari Rabu pada bulan Rabiulakhir tahun 303 H seperti diterangkan oleh Yāqūt al-Ḥamawī. Kitab ini mengupas sejarah alam sebelum Islam dan sejarah Islam, dari masa Nabi Muhammad s.a.w. sahabat-sahabatnya, kerajaan Umayyiah dan Abbasyiah sampai tahun 303 H. Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 111.

<sup>104</sup> Ibn Nādim (t.t.), *op. cit.*, 320.

<sup>105</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 71.

merupakan kitab pertama dihasilkan oleh al-Ṭabarī. Menurut al-Rāzī, tujuan al-Ṭabarī menyusun kitab ini ialah untuk menyebut ucapan orang-orang yang menentanginya.<sup>108</sup>

Kitab ini ditulis sebanyak 3000 muka surat dan sehingga kini hanya tinggal 113 halaman sahaja. Kandungan yang ada hanyalah kitab *al-Mudabbbar*, Kitab *al-Buyū'*, Kitab *al-Ṣarf*, kitab *al-Salām*, Kitab *al-Muzara'ah wa al-Masyaqah*, kitab *al-Ghasab* dan kitab *al-Daman*. Menurut al-Ṭabarī, kitab ini adalah yang terbaik daripada seluruh tulisannya. Berdasarkan kepada kandungan kitab ini, pengkaji beranggapan bahawa kitab ini di tulis atas permintaan khalifah al-Muktafī bagi memenuhi keperluan masyarakat pada ketika itu. Mereka berselisih pendapat di antara satu sama lain hingga sampai ke tahap kafir mengkafir. Oleh sebab itu, al-Muktafī mengumpulkan semua ulama yang ada pada masa itu untuk menjelaskan maksudnya. Namun, tidak ada seorang pun daripada mereka mampu mengerjakan tugas berat itu kecuali Ibn Jarīr.<sup>109</sup>

#### 4. Kitab "*al-Khafīf fī Ahkām Syarā'i al-Islām*".<sup>110</sup>

Kitab ini merupakan ringkasan daripada kitab "*al-Laṭīf*".<sup>111</sup> al-Ṭabarī menulis kitab ini atas permintaan seorang menteri al-Ḥassan bin 'Ubayd Allāh bin Yaḥyā bin al-Ḥaqqān yang menginginkan sebuah kitab yang membahaskan tentang *fiqh*. Oleh kerana itu, al-Ḥaqqān memerintahkan al-Ṭabarī untuk menulis kitab seumpama itu.

---

<sup>106</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 111.

<sup>107</sup> Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, 712.

<sup>108</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 71.

<sup>109</sup> Al-Suyūṭī (1976), *op. cit.*, 96.

<sup>110</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 71.

<sup>111</sup> Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, 712.

Setelah selesai menulis kitab *fiqh* tersebut, beliau mendapat saguhati daripada al-Ḥaqqān sebanyak 1000 dinar, namun al-Ṭabarī menoloak pemberian itu dengan berkata, “kamu lebih tahu dengan wang itu dan kamu lebih tahu kepada siapa wang itu disedekahkan”.<sup>112</sup> Kitab ini berjumlah 400 muka surat.<sup>113</sup> Tujuan kitab ini di susun adalah bagi memudahkan mereka yang terbatas kefahamannya dan merasa malas membaca kitab-kitab lain.

5. Kitab “*Basīṭ al-Qawl fī Ahkām Syarā’i al-Islām*.”<sup>114</sup>

Kitab ini mencakupi beberapa kitab pembahasan antaranya kitab *al-Ṣalāh*, kitab *Adāb al Ḥukkām* (adab para hakim), kitab *al-Ṭaharah* (bersuci) dan sebagainya. Untuk kitab *Ṭaharah*, jumlah halamannya sebanyak 2000 muka surat.<sup>115</sup> Di dalamnya mengupas perbezaan-perbezaan yang dialami oleh para sahabat, tabi‘in dan lain-lain serta memuatkan juga alasan-alasan setiap perbezaaan tersebut. Pada akhir perbincangan, al-Ṭabarī memberikan kesimpulan yang berlainan dengan menyertakan alasan dan pendapat yang beliau pilih.

6. Kitab “*Tahdhīb al-Athār*”.<sup>116</sup>

Kitab ini dianggap salah satu karya al-Ṭabarī yang cukup mengagumkan. Di dalamnya membahas dan meneliti kebenaran riwayat-riwayat Abū Bakr al-Ṣiddīq, berbicara tentan *illah* (sebab), jalur riwayat, apa yang perlu diambil dari sunnahnya dan celaan yang diterima dari golongan zindik. Dilanjutkan pula dengan perbahasan

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>113</sup> Yaqut al-Hamawi (t,t.), *op. cit.*, 71.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 74.



“*Musnad al-‘Asyrah*”, Ibn ‘Abbas, Ahl al-Bayt dan lain-lain. Tujuan al-Ṭabarī menyusun kitab ini ialah untuk mengetahui kebenaran semua ḥadīth yang datang daripada Nabi Muhammad s.a.w. dengan tidak memberikan ruang sedikitpun kepada mereka yang hendak mencela ḥadīth-ḥadīth tersebut. Namun, kitab ini belum ditulis sepenuhnya, kerana penulis kitab ini meninggal dunia terlebih dahulu.

7. Kitab “*Tārīkh al-Rijāl*”,<sup>117</sup> dinamakan juga dengan kitab “*Dhayl al-Mudhiyl*”.<sup>118</sup>

Kitab ini membahaskan tentang sejarah sahabat Nabi Muhammad s.a.w. suku Quraysh atau kabilah-kabilah lain. Turut dibahas di dalamnya tentang sejarah hidup Nabi Muhammad s.a.w. dan selepas baginda wafat. Kemudian diikuti dengan sejarah para tabi‘īn dan di akhir pembahasannya menyentuh tentang ilmu ḥadīth. Ini kerana terdapat di kalangan perawi-perawi ḥadīth yang hanya dikenal dengan nama gelarnya sahaja atau namanya sahaja dan sebaliknya. Kitab ini ditulis pada tahun 300 H dengan 1000 halaman.<sup>119</sup>

8. Kitab “*as-Syurūf*”, atau di namakan juga dengan “*Amthilah al-Udul*”.<sup>120</sup>

Kemungkinan kitab ini yang dimaksudkan oleh Al-Dawūdī yang mengatakan bahawa al-Ṭabarī juga mempunyai karya di bidang *Uṣūl al-Fiqh*. Kitab ini membahaskan tentang usul *fiqh*, Ijmak, ḥadīth ahad, ḥadīth mursal, *nasikh mansukh*, hukum hakam, cerita-cerita, perintah, larangan, berbicara tentang perbuatan Rasul yang khas dan ‘am (umum), tentang Ijtihad beliau, pandangannya dan lain sebagainya. Selain itu, kitab ini juga membahaskan pendapat-pendapat ulama *fiqh*.

---

<sup>117</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 111.

<sup>118</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 70.

<sup>119</sup> *Ibid.*,

<sup>120</sup> *Ibid.*, 73.

9. Kitab “*Adab al-Nufus al-Jayyidah wa al-Akhlāq al-Nafisah*”.<sup>121</sup>

Kitab ini juga dinamakan “*Adab al-Nafs al-Syarīfah wa al-Akhlāq al-Hamīdah*”.<sup>122</sup> Menurut al-Dawudi, kitab ini adalah sebahagian daripada perbahasan kitab “*Tartīb al-‘Ulama*”.<sup>123</sup> Melihat kepada judulnya, perbahasan dalam kitab ini menceritakan perilaku manusia ke atas setiap anggota tubuhnya, dari hati, mulut, telinga, mata dan semua anggota badan yang lain. Apakah langkah-langkah yang perlu diambil oleh seorang hamba agar mendapat keamanan dalam melaksanakan amalannya di dunia dan juga di akhirat. Seterusnya menuntut agar terhindar dari melakukan amalan-amalan yang terkeluar daripada aturan agama. Selain daripada itu, kitab ini juga menerangkan tentang sifat warak, ikhlas, syukur, riyak, sombong, tawaduk, khusyuk dan tasawuf. Turut dibincangkan juga soal keutamaan membaca al-Qur’ān, waktu sesuai membacanya beserta dengan ḥadīth Nabi, ucapan sahabat dan tabi’in. Kitab ini ditulis pada tahun 310H. Beberapa saat selepas itu al-Ṭabarī meninggal dunia. Kitab ini berjumlah 500 halaman sebanyak empat jilid.<sup>124</sup> Namun, pengkaji hanya menemukan sebanyak dua jilid iaitu berkemungkinan belum selesai penulisannya.

10. Kitab “*al-Rad ‘alā’ Dhi al-Asfar*”.<sup>125</sup>

Faktor penyebab penghasilan karya ini ialah bertitik tolak dari pengalaman al-Ṭabarī menuntut ilmu daripada Dawūd bin ‘Alī al-Iṣbahānī. Ketika itu al-Ṭabarī

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 112.

<sup>124</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 77.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 78.

menemui tulisan Dawūd yang memuatkan perselisihan antara beliau dengan Abū al-Majalid al-Darr al-Mu‘tazilī di Wasīt, berkenaan isu al-Qur’ān, apakah ianya makhluk atau bukan. Sebaik sahaja membaca tulisan Imam Dawūd, al-Ṭabarī kemudiannya menyampaikan bantahannya kepada Dawūd. Perbalahan di antara kedua tokoh itu tidak dapat dielakkan. Kesan perselisihan itu, al-Ṭabarī telah mengeluarkan tulisan bantahan kepada gurunya sedikit demi sedikit. Menurut Ibn Kamīl, Dawūd tidak bercakap dengan Abū Ja‘far selama setahun,<sup>126</sup> kemudian beliau pun mengeluarkan bantahan kepadanya.

#### 11. Kitab “*Faḍā’il*”.<sup>127</sup>

Kitab ini menerangkan keutamaan Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, dan ‘Alī bin Abī Ṭālib serta dan membenarkan adanya cerita “*ghadir kham*”,<sup>128</sup> yang dinilai oleh penduduk Baghdad sebagai bohong dan tidak benar. Hal ini dinyatakan oleh Ibn Abī Dawūd. Namun, al-Ṭabarī membenarkan peristiwa itu. Kemudian beliau memberikan alasan terhadapnya. Kisah itu terjadi di saat ‘Alī bin Abī Ṭālib berada di Yaman dan Nabi Muhammad s.a.w. berada di “*ghadir kham*”. Akan tetapi kitab ini tidak sempat diselesaikan penulisannya.

#### 12. Kitab “*Risālah al-Basyīr fī Ma‘ālim al-Dīn*”.<sup>129</sup>

Kitab ini ditulis khusus buat penduduk Ṭabaristān dengan ketebalan 30 halaman. Isi kandungannya menghuraikan dasar-dasar agama yang diamalkan oleh mereka selama ini. Al-Ṭabarī menulis kitab ini kerana merasa sedih akibat

<sup>126</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>128</sup> Iaitu nama sebuah tempat yang berjarak 2 mil terletak antara kota Mekah dan Madinah. *Ibid.*, 80.

<sup>129</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 77.

perbalahan yang berlaku di antara penduduk kampungnya akibat kejahilan mereka tentang agama. Secara umum, mereka adalah penganut Rafidah iaitu satu aliran yang menolak keras kekhalifahan Abū Bakr dan ‘Umar bin Khaṭṭāb. Selain itu, kitab ini juga membahaskan tentang ahli bidaah.<sup>130</sup>

13.Kitab "*Risālah Sarih al-Sunnah*".<sup>131</sup>

Imam al-Dawudi dan al-Dhahabi menyebutnya dengan "*Syarh al-Sunnah*".<sup>132</sup> Kemungkinan ini terjadi akibat kesalahan ketika dicetak. Kitab ini mengupas persoalan akidah yang dipegangnya serta apa yang perlu dipercayai dan diyakini yang menjadi pegangan dalam ajarannya.

14.Kitab "*Mukhtaṣar fī Manāsik al-Ḥajj*".<sup>133</sup>

Kitab ini menerangkan setiap persoalan bekeaan dengan ibadah haji. Apa yang perlu disiapkan dan dilakukan oleh seseorang yang hendak menunaikan haiji. Bermula daripada hari keberangkatan, pemilihan hari berangkat, apa yang perlu diucapkan ketika naik kenderaan, ketika memasuki tanah haram dan sebagainya.

15.Kitab "*al-Jāmi'*".<sup>134</sup>

Menurut al-Dawūdī, al-Ṭabarī mempunyai kitab yang amat baik tentang *qirā'ah* iaitu kitab "*al-Jāmi'*".<sup>135</sup> Yāqūt al-Ḥamawī menamakan kitab ini dengan

---

<sup>130</sup> Al-Ṭabarī merasa sedih dengan apa yang berlaku dikampung kelahirannya. Walaupun begitu, tulisan beliau disambut dengan celaan, ancaman serta kecaman daripada masyarakatnya sendiri. Sehingga memaksa beliau keluar dari kampungnya menuju ke Baghdad, *Ibid.*, 86.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>132</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 111.

<sup>133</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 81.

<sup>134</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 109.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 109.

kitab “*al-Qirā’ah wa Tanzīl al-Qur’ān*”,<sup>136</sup> dan al-Dhahabī menamakannya dengan “*al-Qirā’ah wa Tanzīl al-‘Adad*”.<sup>137</sup> Kitab ini berjumlah 18 jilid. Kitab ini menerangkan semua jenis *qirā’ah* sama ada *masyhur*<sup>138</sup> ataupun *qirā’ah syādh*.<sup>139</sup>

16. Kitab “*al-Faṣl bayn al-Qirā’ah*”,<sup>140</sup>

Kitab ini menerangkan perbezaan cara membaca yang diamalkan oleh para *qurrā’*. Selain daripada itu, al-Ṭabarī juga berusaha memisahkan nama-nama setiap *qurrā’* sama ada *qurrā’* Madinah, Mekah, Syam, Basrah, Kuffah dan sebagainya. Kitab ini juga menyebut setiap bacaan daripada mereka serta pandangan takwil dan *dillah* (petunjuk) bagi setiap *qari* sebelum beliau memilih bacaan tertentu yang menurutnya sejalan dengan acuan takwilnya.

17. Kitab “*al-Uṣūl fī Ma’rifah al-Uṣūl*”.<sup>141</sup>

Kitab ini membincangkan tentang ijmak. Menurut al-Ṭabarī ijmak ialah apa yang dinukil secara mutawatir yang disepakati oleh sahabat Rasul daripada athar selain pendapat yang diambil daripada *qiyas*.<sup>142</sup> Al-Ṭabarī berpendapat, apabila

<sup>136</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 45.

<sup>137</sup> Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, 273.

<sup>138</sup> *Ibid*, 1:7.

<sup>139</sup> Iaitu mana-mana *qirā’ah* yang tidak sah sanadnya seperti bacaan Ibn Samayfa’ yang membaca fatah *lam* pada ayat 92 Surah Yūnus (لَتَكُونَنَّ خَلْفَكَ آيَةً), Berkaitan dengan *qirā’ah*, al-Ṭabarī ada ketikanya berlawanan dengan ahli-ahli *qirā’ah* yang lain. Ia juga merupakan salah satu ciri daripada *qurrā’* (para ahli *qirā’ah*) Kufah. Pendirian al-Ṭabarī menggunakan bacaan *syādh* (lemah) sebagai penyesuaian dengan makna takwilnya sahaja. Beliau juga tidak melepaskan begitu sahaja tanpa ada alasan yang munasabah. Walaupun terkadang beliau memilih *qirā’ah* tertentu yang hanya dibaca oleh seorang sahaja seperti *qirā’ah al-Saffar* ataupun *qirā’ah Abū al-Husayn al-Jubbi*. *Ibid.*, Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*, 45.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>142</sup> *Ibid.*

terdapat ucapan sahabat dan ada yang tidak sependapat dengannya sama ada seorang atau lebih ia dinamakan ijmak.<sup>143</sup>

18.Kitab “*Laṭīf al-Qawl fī Aḥkām Syarā’i ‘ al-Islām*”.<sup>144</sup>

Kitab ini juga dinamakan “*Aḥkām Syarā’i ‘ al-Islām*”.<sup>145</sup> Kitab ini mengandungi dasar serta asas-asas kepada mazhab yang digunakannya. Kitab ini dilengkapi dengan alasan terhadap pendapat-pendapat yang dikemukakan itu. Kitab ini juga mencakupi 33 perbahasan, diantaranya ialah kitab “*al-Bayān ‘an Uṣūl al-Aḥkām*”.

19.Kitab “*Adab al-Quḍā’*”.<sup>146</sup>

Kitab ini menerangkan tentang *fiqh* Islam, susunan dan aturannya. Menjelaskan keutamaan seorang hakim, hak-hak dan kewajipannya. Menjelaskan juga cara-cara menyelesaikan tuntutan dan perselisiah serta cara-cara seorang hakim memutuskan hukuman dalam satu-satu permasalahan.

20. Kitab “*al-Tabṣīr*”<sup>147</sup> atau nama lengkapnya, “*al-Tabṣīr fī Ma‘ālim al-Dīn*”.

Kitab tersebut berisi catatan-catatan untuk penduduk Ṭabaristān, di mana di dalam kitab tersebut menjelaskan pokok-pokok agama yang dianuti oleh mereka.

---

<sup>143</sup> Al-Syayrazī (t.t.), *op. cit.*, 2 : 706.

<sup>144</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 45.

<sup>145</sup> Al-Suyūṭī (1976), *op. cit.*, 73.

<sup>146</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 45.

<sup>147</sup> Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, 273.

Selain daripada itu, kitab tersebut juga membincangkan sikap al-Ṭabarī terhadap takwil kepada ayat-ayat sifat.<sup>148</sup>

21.Kitab “*al-Musnad al-Mukhraj*”.<sup>149</sup>

Di dalamnya membincangkan ḥadīth- ḥadīth yang di riwayatkan oleh para sahabat r.a. daripada Nabi Muhammad s.a.w. sama ada ḥadīth tersebut sahih atau tidak.

22.Kitab “*al-Rad ‘alā ibn ‘Abd al-Hākīm ‘alā Maliki.*”<sup>150</sup>

23.Kitab *al-Ghara’ib*.<sup>151</sup>

24.Kitab *al-‘Adad wa al-Tanzīl*.<sup>152</sup>

25.Kitab *al-Bayān ‘an Uṣūl al-Aḥkām*.<sup>153</sup>

26.Kitab “*al-Muḥāḍarāt wa al-Sajalat*”.<sup>154</sup>

27.Kitab “*Tartīb al ‘Ulamā’*”.<sup>155</sup>

Terdapat banyak lagi karya-karya al-Ṭabarī yang belum disebutkan di sini, di mana pengkaji hanya menyebutkan beberapa buah karyanya sahaja. Namun begitu kebanyakan karya peribadi beliau telah hilang dan hanya beberapa buah kitab sahaja yang masih ada. Berkemungkinan ianya disebabkan penurunan daripada para

---

<sup>148</sup> Beliau berkata, Allah s.w.t. itu Maha Mendengar, Maha melihat, Allah s.w.t. memiliki dua tangan dan rupa. Makna-makna ini atau sejenisnya yang Allah s.w.t. sifatkan untuk diriNya hakikatnya tidak seperti itu. Kita mengetahui kebenaran sifat-sifat tersebut setelah kita menemui zatNya di akhirat kelak.*Ibid.*,279-270.

<sup>149</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*,113.

<sup>150</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t,t.), *op. cit.*,81.

<sup>151</sup> Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*,111.

<sup>152</sup> *Ibid.*,

<sup>153</sup> *Ibid.*,

<sup>154</sup> Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*,247.

<sup>155</sup> *Ibid.*,

pengikutnya atau disebabkan kejatuhan kekuasaan Baghdad ke tangan Tartar yang mengakibatkan setiap perpustakaan yang ada di Baghdad dibakar sehingga banyak daripada karya-karya ulama Islam hilang termasuklah karya al-Ṭabarī.

### 1.2.6 Kelahiran dan Wafat

Ahli sejarawan berbeza pandangan dalam menentukan tahun kelahiran al-Ṭabarī. Ada yang menyatakan pada akhir tahun 224 H atau awal tahun 225H<sup>156</sup> dan 251H bersamaan 838M.<sup>157</sup> Namun, menurut pendapat yang paling kuat adalah pada akhir tahun 224 H atau awal tahun 225 H kerana ia disandarkan kepada catatan pengalaman beliau sendiri.

Setelah melakukan perjalanan panjang untuk menuntut ilmu serta mengunjungi berbagai-bagai tempat seperti Ray, Iraq, Basrah, Kufah, Syam dan Mesir, akhirnya beliau mengambil keputusan untuk menghabiskan usianya dengan menetap di Baghdad.<sup>158</sup> Al-Ṭabarī meninggal dunia pada tanggal 26 Syawal tahun 310 H, bertepatan dengan 923 M, iaitu semasa pemerintahan al-Muqtadīr Billah. Beliau dikuburkan di dalam rumahnya ditanah lapang milik Ya‘qūb di Baghdad.<sup>159</sup>

Namun demikian ada sebahagian sejarawan mengatakan bahawa al-Ṭabarī meninggal pada tahun 311 H atau tahun 316 H seperti yang dicatatkan oleh Yāqūt al-

---

<sup>156</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 18:48, Al-Tabari berkata : “Penduduk kampung kami hanya mencatat kelahiranku dengan peristiwa yang ada di negeri itu. Ketika aku besar kemudian menanyakan hal itu, mereka memberitahu aku berbeza-beza, ada yang mengatakan akhir tahun 224H dan ada yang mengatakan awal tahun 225 H.

<sup>157</sup> Ignaz Goldzier (1983), *op. cit.*, 107.

<sup>158</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 40, Ibn Khalikan (t.t.), *op. cit.*, 192. Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, 114. Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, 282.

<sup>159</sup> Al-Baghdadī (t.t.), *op. cit.*, 2:166.



Ḥamawī. Namun, pendapat ini sangat lemah seperti yang ditegaskan oleh beliau sendiri.<sup>160</sup>

Sejarawan juga berbeza pendapat tentang hari kematiannya. Khāṭib al-Baghdadī, Ibn Khallikan, al-Dhahabī dan lain-lain menyebutkan bahawa al-Ṭabarī meninggal pada sebelah petang hari Sabtu tanggal 26 Syawal tahun 310 H dan dikuburkan pada pagi Ahad di rumahnya.<sup>161</sup> Manakala al-Dhahabī, Ibn Kathīr, Al-Dawūdī al-Suyūṭī dan lain-lain berpendapat, al-Ṭabarī meninggal sebelah petang hari Ahad.<sup>162</sup> Ini bermakna beliau meninggal pada tanggal 27 Syawal tahun 310 H. Hal ini tidak perlu diperselisihkan lagi. Kemungkinan juga al-Ṭabarī meninggal pada hari Sabtu tanggal 26 Syawal dan dikuburkan pada hari Ahad tanggal 27 Syawal. Ini kerana sebahagian mereka ada yang mencatat tanggal kematiannya dan sebahagian lain mencatat waktu dikuburkannya.

Berkenaan tempat al-Ṭabarī meninggal, sebahagian sejarawan Islam telah bersepakat bahawa al-Ṭabarī meninggal di Baghdad dan di tempat yang sama beliau dikuburkan. Menurut Ibn Khallikan dalam kitabnya “*Wafayāt al-A’yān*”, mengatakan, bahawa beliau dikuburkan di “*Qurafah*” Mesir, iaitu di kaki bukit *Muqatam*. Di sana terdapat kubur yang tertulis di atasnya “ini kubur Ibn Jarīr Imam al-Ṭabarī”.<sup>163</sup> Hal ini diakui sendiri oleh penduduk Mesir. Namun begitu, pendapat ini kurang kuat. Pendapat yang kuat adalah di Baghdad seperti yang diyakini oleh Ibn Khallikan sendiri.<sup>164</sup> Begitu juga pendapat Ibn Yunis dalam kitabnya “*Tārīkh Miṣr*” dan juga pendapat Abū Bakr al-Khawarizmī.

---

<sup>160</sup> Muḥammad al-Zuhaylī (1990), *op. cit.*, 34.

<sup>161</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, 40.

<sup>162</sup> Al-Baghdadī (t.t.), *op. cit.*, 2:166.

<sup>163</sup> Ibn Khallikan (t.t.), *op. cit.*, 192.

<sup>164</sup> *Ibid.*

Di saat al-Ṭabarī meninggal, ramai di kalangan ulama-ulama di Baghdad datang untuk memberikan ucapan terakhir kepadanya. Mereka yang datang bukan sahaja dari rakyat jelata, malahan para sastrawan, budayawan, penyair, ahli pidato, ahli-ahli *fiqh* dan sebagainya. Pemergian beliau dianggap satu kehilangan besar bagi umat Islam. Bagaimanapun, itu adalah ketentuan Allah s.w.t.<sup>165</sup> Semoga Allah memberikan ampunan dan cucuran rahmat kepadanya serta menjadikan karya-karyanya menjadi amal jariyah yang abadi baginya. Walaupun jasad dan tulangnya telah hancur luluh menjadi tanah, namun namanya sentiasa harum dikenang sepanjang zaman.

### 1.3 Pengenalan Karya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*

Karya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* atau lebih popular dengan Tafsīr al-Ṭabarī merupakan sebuah hasil karya al-Ṭabarī di bidang tafsir. Beliau menganggap karya ini sebagai pelengkap usaha-usaha yang telah dilakukan oleh para mufassir sebelumnya berdasarkan kata-katanya :

“Ketika aku cuba menjelaskan tafsir al-Qur’ān dan menerangkan makna-maknanya yang insya Allah akan menjadi sebuah kitab yang mencakupi semua hal yang perlu diketahui oleh manusia, melebihi seluruh kitab lain yang telah ada sebelumnya. Aku berusaha menyebutkan dalil-dalil yang telah disepakati oleh umat dan yang diperselisihkannya, menjelaskan alasan setiap mazhab yang ada dan menerangkan alasan yang benar menurutku dalam permasalahan berkaitan secara ringkas.”<sup>166</sup>

Kenyataan ini menunjukkan bahawa al-Ṭabarī bermaksud menerapkan metode sistematika penulisan tafsirnya sama seperti yang diterapkan oleh beliau dalam karya-karyanya yang lain. Di antara aspek-aspek penting yang diaplikasikan al-Ṭabarī di

---

<sup>165</sup> Al-Syāṭibī (t.t.), *op. cit.*, 4:13. Ḥadīth Nabi Muhammad s.a.w. pernah mengatakan bahawa Allah tidak akan mengambil ilmu dengan mencabutnya dari manusia, namun Allah akan mencabut ilmu dengan matinya para ulama.

<sup>166</sup> Tafsīr al-Ṭabarī, 1:51

dalam tafsirannya adalah : mengkaji sesuatu isu dengan menumpukan kepada pandangan-pandangan yang sedia ada dengan sandaran dari sanad-sanad dari ayat, ḥadīth dan athār pada setiap ayat al-Qur’ān, sehingga karyanya memuatkan keseluruhan pendapat yang ada. Dalam mukadimah karyanya dijelaskan bahawa beliau memohon pertolongan Allah agar menunjukkan kepadanya pandangan yang benar dalam mentafsirkan ayat al-Qur’ān; berkenaan ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*, perkara halal dan haram, umum dan khusus, global dan terperinci, *nāsikh* dan *mansūkh*, jelas dan samar, dan yang hanya menerima pentakwilan atau pentafsiran.<sup>167</sup>

Usaha gigih al-Ṭabarī dalam menjelaskan semua perkara tersebut dapat dilihat di dalam setiap bahagian karyanya, iaitu suatu penelitian yang menuntut kesabaran yang tinggi khususnya ketika mendatangkan setiap ḥadīth dan athar berkaitan pentafsiran setiap ayat al-Qur’ān, pasti diiringi dengan asbab nuzul, hukum-hukum, qiraat dan beberapa kalimah yang maknanya memerlukan penerangan yang lebih mendalam. Semua ini dilakukan dalam rangka mewujudkan sebuah karya tafsir yang lebih lengkap dan sempurna daripada karya-karya sebelumnya sehingga mampu memenuhi keperluan seluruh manusia.

Justeru, tidak hairanlah sekiranya hasil usaha gigih al-Ṭabarī ini sering mendapat penghormatan dan pujian daripada para peneliti karya tafsirnya sehingga mereka mengatakan, “Sungguh belum pernah ada seorang pun yang menyusun buku sepertinya”

---

<sup>167</sup> *Ibid.*

dan ada pula yang berkata, “Sungguh tidak ada seorang pun yang mampu menambahnya dan tidak ada kitab yang menyerupai sebelumnya.”<sup>168</sup>

Ada juga yang berkata, “Sekiranya ada seorang alim menyatakan bahawa dia akan mengarang sepuluh kitab yang bersumber dari Tafsīr al-Ṭabarī dan setiap kitab terdiri daripada sebuah disiplin ilmu khusus, maka nescaya dia dapat melakukannya.”<sup>169</sup> Hal ini tidaklah berlebihan kerana pada kitab ini terdapat bahan ilmiah yang padat sehingga dapat diambil untuk dijadikan buku bersesuaian dengan tema masing-masing seperti kajian mengenai bahasa, nahu, qiraat, asbab nuzul, ayat-ayat hukum, masalah akidah dan sebagainya.

Selain memuatkan pandangan para ulama, al-Ṭabarī juga menyelitkan pandangan peribadinya di hujung perbahasan setiap isu. Tidak memadai hanya sekadar definisi, beliau bahkan menjelaskan pendapat yang paling benar menurutnya setelah menyatakan dalil-dalil selaras dengan kata-katanya, “Aku menjelaskan alasan setiap mazhab dan menetapkan pendapat yang benar menurutku dalam permasalahan tersebut.”

Metodologi yang ditempuh oleh al-Ṭabarī di dalam karya tafsir ini merupakan suatu langkah yang wajar dan sangat penting di mana sebuah karya tafsir seharusnya tidak hanya memaparkan sekadar sebuah penjelasan mengenai sejumlah riwayat atau athar (tafsir bil ma'thur), tetapi bahkan menggabungkan unsur kajian analisis yang

---

<sup>168</sup> *Op.cit.*, Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'* (1999), 64.

<sup>169</sup> Shamsuddin Muhammad bin Ali al-Daudi, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. (Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), 2:114.

tidak menyimpang dari kebenaran sebagaimana karya tafsir yang dihasilkan oleh al-Ṭabarī.

Keistimewaan gaya persembahan analisis al-Ṭabarī ini diiktiraf oleh pakar yang ahli di bidang tafsir seperti Ibn Asyūr yang mengatakan bahawa karya ini telah mencapai piawai karya tafsir ilmiah yang cenderung mengedepankan analisis dari sudut athar sehingga boleh dikatakan bahawa ia merupakan pemangkin dalam perubahan gaya penulisan tafsir yang mempunyai kesan yang jauh, di mana ia telah bertindak memutus tali sebelumnya yang sentiasa mengaitkannya dengan ilmu hadith.<sup>170</sup> Beliau menyanggah anggapan orang ramai yang mengaitkan tafsir al-Ṭabarī sebagai “*tafsīr bi al-ma’thūr*” hanya berdasarkan pandangan zahir semata kerana ia memuatkan banyak ḥadīth dan isnad, tetapi mereka tidak memperhalusi kaedah yang dilakukan al-Ṭabarī dan sasaran yang ingin dicapai melalui penyebutan riwayat-riwayat ḥadīth tersebut.<sup>171</sup>

Justifikasi yang sesuai buat karya tafsir al-Ṭabarī ini adalah penggabungan dua aspek tersebut secara seimbang di mana di dalamnya terkandung sejumlah riwayat ḥadīth yang melebihi riwayat ḥadīth yang ada di dalam kitab-kitab *tafsīr bi al-ma’thūr* yang wujud pada zamannya. Bahkan, ia turut memuatkan teori ilmiah yang dibangun atas dasar perbandingan dan penyaringan di antara sejumlah pendapat yang ada sehingga perlu melalui proses pengkajian ‘illah, sebab-sebab dan *qarinah* sebagaimana yang dipersembahkan di dalam karya ini sampai ia kemudiannya dikenal dengan istilah *tafsir bi al-ra’yi*.

---

<sup>170</sup> ‘Asyūr, Muḥammad al-Faḍīl bin, *Al-Tafsīr wa Rijālulu* (t.t.p),36.

<sup>171</sup> *Ibid.*

## 1.4 Biografi Al-Māturīdī .

### Pendahuluan

Dalam menilai dan menganalisis pemikiran seseorang tokoh memerlukan kajian yang mendalam dan menyeluruh terhadap beberapa perkara seperti sosial ekonomi, budaya, pendidikan, guru dan sebagainya termasuklah suasana semasa kehidupan tokoh tersebut kerana aspek-aspek tersebut sedikit sebanyak biasanya mempengaruhi dan membentuk pola pemikiran seseorang penulis. Atas faktor tersebut, menjadi suatu keperluan untuk mempelajari keadaan sosio budaya masyarakat sekitar zaman tersebut sehingga dapat membuat suatu kesimpulan daripada gagasan pemikiran yang dikeluarkannya.

Tokoh yang dimaksudkan adalah Abū Manṣūr Al-Māturīdī atau lebih dikenali dengan nama panggilan al-Māturīdī. Seorang pengasas mazhab akidah, pakar bahasa, fiqh bahkan juga merupakan pakar di bidang tafsir dan takwil. Namun begitu, karya tafsir beliau kurang dikenali dan beliau lebih dikenali sebagai tokoh di bidang akidah. Justeru itu, pada bab pertama ini pengkaji ingin memulakan perbincangan berkenaan latar belakang politik, sosial dan keilmuan Al-Māturīdī sehingga daripada semua itu dapat ditemukan arah tuju pemikiran beliau.

### 1.4.1 Latar Belakang Politik, Sosial dan Keilmuan

Al-Māturīdī dilahirkan di sebuah kota bernama Samarqand yang terletak di wilayah *mā warā' al-nahr* atau sekarang dikenali dengan nama Uzbekistan, salah satu Republik yang pernah dijajah oleh Uni Soviet yang memerdekakan dirinya pada tahun

1991.<sup>172</sup> Samarqand dianggap sebagai sebuah kota kuno di Asia Tengah berdasarkan fakta sejarah yang menunjukkan bahawa pada abad ke-4 SM, kota ini telah menjadi ibu kota Negara Sogdiana yang pada ketika itu bernama Maracanda.<sup>173</sup> Pada tahun 329 SM kota ini telah ditakluk Alexander The Great (Zulkarnayn), kemudian ditakluk oleh para penjajah dari bangsa-bangsa lain seperti Arab, Turki, Mongolia dan pernah dijadikan pusat pemerintahan semasa pemerintahan Dinasti Timur Lenk (Tamer Lane) sekitar tahun 1405-1507.<sup>174</sup>

Kota Samarqand kononnya mendapat nama kerana dinisbahkan kepada nama seorang penguasa dari Yaman bernama Shamr bin Ifriqis bin Abrahah. Ketika Shamr berkuasa, kota ini dihancurleburkan dan para penduduknya telah dibantai secara keji. Semenjak itulah kota ini diberi nama Samarkand yang secara harfiahnya bererti “kota yang dihancurleburkan oleh Shamr” sehingga kemudiannya mengalami proses Arabisasi dan menjadi Samarqand.<sup>175</sup>

Orang-orang Islam mula memasuki Samarqand ketika Sa‘īd bin ‘Uthmān, Gabenor Khurasan semasa pemerintahan Khalifah Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān (41H-60H/661M-680M) daripada Bani Umawi telah menaklukinya pada tahun 55H/674M.<sup>176</sup> Namun, beliau tidak dapat bertahan lama dan segera meninggalkan kota itu sehinggalah pada tahun 87H/705M, Qutaybah bin Muslim (w.96H/715M) berjaya menguasai secara

---

<sup>172</sup> Al-Ḥamawī, Syihāb al-Dīn Abī ‘Abdillāh Yāqūt, *Mu‘jam buldān* (Beirut : Dār Sadir, 1993), 3: 246.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>176</sup> *Ibid.*

penuh wilayah Transoxiana termasuklah Bukhara, al-Shash dan Samarqand selepas melancarkan serangan berkali-kali selama tujuh tahun.<sup>177</sup>

Semasa era pemerintahan Khalifah al-Ma'mūn (198H-218H/813M-833M) daripada Bani 'Abbasiyyah, seluruh wilayah Khurasan dan Transoxiana diperintah oleh anak keturunan Saman Khudah (Khudah dalam bahasa Parsi bererti "tuan tanah") sehingga akhirnya disebut dengan Dinasti Samaniyyah kerana dinisbahkan kepada nama Saman. Saman adalah ketua sebuah kampung bernama Saman yang terletak di dekat Balkh dan mendakwa dirinya berdarah Parsi dari keturunan Bahram Jur (Bahram Chubin), salah seorang panglima perang Kerajaan Sasaniyyah semasa pemerintahan Kisra Hurmuz sehingga nama beliau dengan salasilah lengkapnya adalah Saman bin Jaba bin Tamghath bin Nushird bin Bahram Jur.<sup>178</sup>

Saman pada awalnya adalah penganut agama Zoroaster<sup>179</sup>, tetapi kemudiannya telah menganut agama Islam di hadapan Asad bin 'Abd Allā, Gabenor Khurasan pada masa-masa terakhir pemerintahan Bani Umawi. Hubungan baik yang terjalin di antara keduanya sangat erat sehingga Saman memberikan nama anaknya dengan nama Asad. Anak-anak Asad bin Saman berjumlah seramai empat orang dan semuanya mempunyai

---

<sup>177</sup> Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, (Beirūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 4: 244.

<sup>178</sup> *Opcit*, al-Ḥamawī, 247, Muhammad al-Khudari Bik, *Muhāḍarāt Tārīkh al-Umam al-Islāmiyyah : Al-Dawlah al-'Abbasiyyah* (Lubnan : Dar al-Qalam, 1986-1406), 310 dan Donald N. Wilber, *Iran : Past and Present , From Monarchy to Islamic Republic*, (Princeton: Princeton University Press, 1981), 43.

<sup>179</sup> *Ibid*. Beberapa ahli falsafah percaya bahawa Zoroaster merupakan lanjutan daripada falsafah agama terdahulu yang popular di India, China dan lain-lain, hingga ke Azerbaijan, Kurdistan, Iran, sebelum kedatangan Islam. Dinamakan "Zoroaster Ben Aorhb" kerana berasal dari suku kaum "Spityama", neneknya dari sebelah bapanya berasal dari Azerbaijan, manakala ibunya pula daripada Iran dan dipanggil "Doah". Dilahirkan pada abad keenam sebelum Masihi, para sejarawan berbeza pendapat dalam menentukan tarikh sebenar kelahirannya, tetapi sepakat menyatakan bahawa beliau dilahirkan ketika zaman bermaharajalelanya kekejaman terhadap rakyat Iran, diikuti dengan penyembahan berhala dan ahli-ahli sihir yang mengawal fikiran orang biasa sehingga beliau mengasaskan suatu fahaman untuk menyelamatkan bangsanya daripada tertindas. *Ibid*, Muhammad al-Khudari Bik.



peranan yang besar semasa pemerintahan Khalifah al-Makmun. Nuh bin Asad dilantik menjadi Gabenor Samarqand, Ahmad bin Asad menjadi Gabenor Farghanah, Yahya bin Asad menjadi Gabenor al-Shash dan Ashrusnah, dan Ilyas bin Asad menjadi Gabenor Harah (Herat).<sup>180</sup>

Ahmad bin Asad mempunyai tujuh anak, dan anak yang paling menonjol di antara mereka adalah Nasr dan Ismail, sehingga keduanya mempunyai daerah kekuasaan masing-masing iaitu Nasr menjadi pemerintah di Samarqand dan Ismail menjadi pemerintah di Bukhara pada 261H/874M semasa era pemerintahan Khalifah al-Mu'tamid (256H-279H/ 870M-892M).<sup>181</sup> Sejak daripada itulah Dinasti Samaniyyah berada di bawah naungan pemerintahan pusat, Dinasti 'Abbasiyyah, yang berada di Baghdad.

Kekuasaan Dinasti Samaniyyah yang berpusat di Bukhara ini berakhir pada 395H/1004M ketika Ismail al-Muntasir terbunuh.<sup>182</sup> Konflik dalaman yang terjadi di kalangan istana dan banyaknya pemberontakan di Khurasan mengakibatkan kekuasaan Dinasti Samaniyyah sangat mudah dihancurkan oleh orang-orang Qarakhan dan Ghaznawi. Kemudian dalam sela waktu seterusnya, wilayah kekuasaan dinasti Samaniyyah terpecah menjadi dua bahagian, iaitu wilayah Transoxiana yang dikuasai Dinasti Qarakhan dan wilayah Khurasan yang dikuasai Dinasti Ghaznawi.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

Nama-nama penguasa Dinasti Samaniyyah adalah sebagai berikut :

1. Nasr I bin Ahmad ( 261H-279H/874M-892M).
2. Ismail I bin Ahmad (279H-295H/892M-907M).
3. Ahmad bin Ismail (295H-301H/907M-913M).
4. Al-Amir al-Said, Nasr II bin Ahmad (301H-331H/913M-942M).
5. Al-Amir al-Hamid, Nuh I bin Nasr (331H-343H/ 942M-954M).
6. Al-Amir al-Muayyad, ‘Abd al-Malik I bin Nuh (343H-350H/954M-961M).
7. Al-Amir al-Sadid, Mansur I bin Nuh (350H-366H/961M-976M).
8. Al-Amir al-Rida, Nuh II bin Mansur (366H-387H/976M-997M).
9. Mansur II bin Nuh (387H-389H/997M-998M).
10. ‘Abd al-Malik II bin Nuh (389H-390H/ 998M-999M).
11. Ismail II bin Nuh al-Muntasir (390H-395H/ 999M-1004M).

Dinasti Samaniyyah mencapai puncak kejayaannya pada saat pemerintahan Ismail bin Asad kerana sumbangannya dalam menghancurkan Dinasti Saffariyyah dan menguasai Khurasan. Ismail juga berhasil menakluki wilayah Tabaristan, Rayy dan Qazwin untuk mengamankan kawasan sempadan barat negerinya sehingga akhirnya mampu menjadi penguasa terkuat di seluruh Iran bahagian timur. Kerana prestasinya itulah, Ismail dianggap sebagai *the real founder* ( pengasas sebenarnya) Dinasti

Samaniyyah, meskipun secara rasmi dinasti ini didirikan oleh saudaranya, Nasr bin Ahmad.<sup>184</sup>

Selama berada di bawah kekuasaan Dinasti Samaniyyah, daerah-daerah yang terletak di wilayah Khurasan dan Transoxiana yang disebut sebagai *iqlim al-mashriq* (wilayah timur) mengalami kemajuan.<sup>185</sup> Kota-kota penting di Khurasan meliputi antara lain Naisabur, Bushanj, Bust, Sijistan, Harat, Sarakhs, Nisa, Tus, Balkh, Marw, dan Abyurd. Sementara kota-kota penting di Transoxiana termasuklah Farghanah, Asbijan, al-Shash, Ashrusnah, Samarqand, Bukhara, Farab, Saghaniyah, Qashan, Tirmidh, Khawarizm, Zamakhshar dan Jurjaniyyah.

Selain mengalami kemajuan prasarana, wilayah-wilayah tersebut juga mengalami kemajuan di bidang ilmu pengetahuan. Hal ini tidak menghairankan kerana para pemerintah Dinasti Samaniyyah pada masa itu amat menitikberatkan bidang pendidikan dan memandang tinggi orang-orang yang berilmu sehingga boleh dikatakan bahawa ulama-ulama di sana mendapat penghormatan sebagaimana seorang raja dihormati rakyatnya. Oleh kerana itu, sangatlah wajar apabila negeri itu menjadi pusat ilmu pengetahuan yang banyak dikunjungi oleh para penuntut ilmu dan banyak melahirkan tokoh-tokoh terkenal di pelbagai bidang keilmuan termasuklah al-Māturīdī yang giat menghasilkan karya-karya ilmiah di dalam pelbagai disiplin ilmu islam di sepanjang hayatnya.

---

<sup>184</sup> Hasan Ibrahim Hasan, *Tārīkh al-Islām* ( Kairo : Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah, 1996), 3:72-82. *Ibid*, Al-Khudari Bik,310. Masudul Hasan, *History of Islam* (Delhi : Adam Publishers & Distributers, 1995), 1: 397-399 dan Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties* (Edinburg : Edinburg University Press, 1980), 101-102.

<sup>185</sup> Al-Maqdisī al-Basyarī, *Aḥsān al-Taḳāsim Fi Ma'rifah al-Aqālim*, pdf, [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com), 1: 220.

Selain al-Māturīdī, era pemerintahan Dinasti Samaniyyah ini juga menyaksikan sejumlah tenaga pakar dalam pelbagai disiplin ilmu Islam yang telah memberikan sumbangan kepada masyarakat pada ketika. Di bidang ilmu hadith misalnya telah lahir Ibn Majah (w.273H/886M), Abū Dawūd al-Sijistānī (w.275H/888M), al-Ḥāfiẓ Aḥmad Aḥmad bin ‘Alī al-Nasā’ī (w.303H/915M) dan Abū ‘Isā Muḥammad al-Tirmidhī (w.379H/989M).

Sementara dalam bidang ilmu fiqh pula membariskan Nuṣayr bin Yaḥyā al-Balkhī (w.268H/881M), Abū al-Faḍl al-Balkhī (w.305H/917M), Abu Bakr Muḥammad bin al-Mundhīr al-Naysabūrī (w.316H/928M), Abū Ḥātim Muḥammad bin Ḥibbān al-Tamīmī al-Samarqandī (w.354H/965M), Muḥammad bin ‘Alī al-Qaffal al-Shāshī (w.365H/975M) dan Abū al-Layth Naṣr bin Muḥammad al-Samarqandī (w.373H/983M).

Di bidang ilmu tafsir, antara lain Ibn Qutaybah al-Dinūrī (w.267H/880M), Abū Zayd al-Balkhī (w.322H/933M), Abū Manṣūr Al-Māturīdī (w.333H/ 944M) dan Abu Bakr al-Shāshī al-Qaffāl al-Kabīr (w.365H/975M). Di bidang ilmu kalam, antara lain Abū al-Qāsim ‘Abd Allāh bin Aḥmad al-Ka’bī al-Balkhī (w.317H/929M), Abū Manṣūr Al-Māturīdī (w.333H/ 944M) dan Abu Bakr al-Shāshī al-Qaffāl al-Kabīr (w.365H/975M).

Di bidang ilmu tasawwuf, antara lain al-Ḥusayn bin Manṣūr al-Ḥallāj (w.309H/922M), Muḥammad bin ‘Umar al- Ḥākim al-Warrāq (w.329H/940M) dan Abū al-‘Abbas bin al-Qāsim al-Marwazī (w.342H/953M). Di bidang ilmu pengetahuan, antara lain Ibn Sina (w.438H/1046M) dan Abū al-Rayḥān al-Birūnī (w.440H/1048M).

Di bidang ilmu bahasa dan sastera, antara lain Muḥammad bin ‘Ubayd Allāh al-Bal‘amī (w.329H/940M), Ja‘far Rudaki (w.329H/940M), Abū Manṣūr al-Azhari (w.370H/980M), Daqiqi(w.370H/980M), Abu Bakr al-Khawarizmi (w.383H/993M), Badi‘ al-Zamān al-Ḥamadhanī (w.398H/1007M) dan al-Firdawsi (w.411H/1020M). Kemajuan di bidang bahasa dan sastera ini, terutama bahasa dan sastera Parsi, diakui oleh semua penulis sejarah. Zaman itu disebut zaman keemasan sastera dan budaya “Parsi Baru”.

#### 1.4.2 Nama Dan Keturunan

Nama sebenar al-Māturīdī adalah Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd Abū Manṣūr al-Māturīdī.<sup>186</sup> Beliau dilahirkan di Māturīd atau Māturīt, sebuah daerah di Samarqand.<sup>187</sup> Oleh kerana dinisbahkan kepada tempat kelahiran inilah, maka beliau mendapat gelaran al-Māturīdī al-Samarqandī, meskipun terdapat juga beberapa tokoh lain yang menggunakan gelaran yang sama pada hujung nama mereka.

Fenomena tersebut seringkali menimbulkan kekeliruan di kalangan sesetengah pembaca sebagaimana yang berlaku pada nama al-Samarqandī. Di antara sejumlah tokoh yang di hujung namanya menggunakan nama al-Samarqandī adalah al-Hākim al-Samarqandī, Muḥammad bin Aḥmad al-Samarqandī, Ishāq al-Samarqandī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl al-Samarqandī, Abū Naṣr al-

---

<sup>186</sup> Al-Qurāshī, al-Muhy al-Dīn Abī Muḥammad ‘Abd Qādīr Bin Muḥammad bin Muḥammad bin Naṣrullāh Ibn Sālīm bin Abī al-Wafā’, *al-Jawāhir al-Mudiyyah Fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, (Hijr Li al-Ṭibā‘ah Wa al-Nasyar Wal-Tauzī‘ Wa al-I‘lān, 1993), 3: 360.

<sup>187</sup> *Ibid*, 244, Aḥmad Amīn, *Zuhr al-Islām* (Kairo : Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1952), 1: 265.

‘Iyād al-Samarqandī, Muḥammad bin ‘Uthmān al-Samarqandī dan Muḥammad bin ‘Abd al-Jalīl al-Samarqandī.<sup>188</sup>

Selain itu, gelaran al-Māturīdī juga ternyata tidak hanya terdapat pada pengarang karya *Ta’wilat Ahl Sunnah* ini sahaja, bahkan turut ditemukan pada beberapa nama tokoh lain. Di antara mereka termasuklah Ismā‘īl Abū Manṣūr al-Māturīdī yang disebut-sebut mempunyai kitab *Sharh al-Fiqh al-Absāt* karya Abū Ḥanīfah, serta *Risālah Uṣūl al-Imān*, dan *Risālah Fary Ahl al-Ḍalāl wa Maqālatihim* di mana keduanya masih berupa manuskrip di Universiti Cairo. Menurut penelitian al-Maghribī, beliau menyimpulkan bahawa Ismā‘īl Abū Manṣūr al-Māturīdī ini adalah merupakan dari kalangan keluarga al-Māturīdī kerana masing-masing mengekalkan gelaran nama Abū Manṣūr al-Māturīdī di akhir kata nama mereka.<sup>189</sup>

Para pengikut al-Māturīdī telah memberikan beberapa gelaran nama sebagai tanda kehormatan kepada guru mereka seperti *Imām al-Hudā* (pemimpin pembawa petunjuk), *Qudwah Ahl al-Sunnah wa al-Ihtidā* (ikutan orang-orang yang mengikuti sunnah dan petunjuk), *Rafī ‘A’lām al-Sunnah wa al-Jamā‘ah* (pembawa panji-panji Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah), *Qalī ‘Aḍālīl al-Fitnah wa al-Bid‘ah* (penghapus kesesatan-kesesatan fitnah dan bid‘ah), *Imām al-Mutakallimīn* (pemimpin para ahli kalam) dan *Muṣahḥḥ ‘Aqā’id al-Muslimīn* (pemulih aqidah kaum muslimin).<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Al-Samarqandī, Abū Layth, *Tafsīr al-Samarqandī al-Musamma Baḥr al-‘Ulūm* (Beirūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 8.

<sup>189</sup> Al-Maghribī, ‘Alī ‘Abd al-Fattāḥ, *Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah : Abū Manṣūr al-Māturīdī wa Arā’uhū Kalāmiyyah* (Mesir : Maktabah Wahbah, 1983) 14.

<sup>190</sup> Al-Qurāshī, Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah, 3: 360 dan al-Maghribī, *Imām Ahl al-Sunnah*, 12. Dari beberapa gelar tersebut terdapat satu gelaran yang dipakai juga oleh tokoh lain, iaitu gelaran al-Hudā yang digunakan oleh Abū al-

Gelaran-gelaran tersebut menunjukkan ketinggian dan keistimewaan posisi al-Māturīdī dari sudut perspektif keilmuan di kalangan para ulama sehingga ada penulis Barat yang melabelkan al-Māturīdī sebagai *The Second Great “Father” of Sunnite Theology* (pemimpin besar II akidah Sunni)<sup>191</sup> atau *The Second Great Theologian of the Sunnite* (akidah besar Sunni II)<sup>192</sup> kerana kedudukannya setelah al-Ash‘arī.

Nasab al-Māturīdī termasuk di antara nasab yang sangat terhormat kerana jika ditelusuri salasilah keturunannya ke atas akan bersambung dengan Abū Ayyūb Khālīd bin Zayd bin Kulayb al-Anṣārī (w.52H/ 672 M), salah seorang sahabat yang berasal dari suku Khazraj di Madinah yang rumahnya pernah ditumpangi oleh Rasulullah s.a.w ketika terjadi peristiwa hijrah dari Mekah ke Madinah.<sup>193</sup>

Ayyūb ‘Alī membenarkan pernyataan al-Maghribī tersebut kerana salah seorang guru al-Māturīdī, iaitu Abū Naṣr al-‘Iyādī, termasuk keturunan Sa‘d bin ‘Ubaidah al-Anṣārī (w.14H/ 635M), salah seorang sahabat yang juga berasal dari suku Khazraj. Di samping itu, terdapat bukti sokongan pada keterangan lain berupa keterangan bertulis di dalam kitab al-Ansāb karya Abu Sa‘d al-Sam‘anī (w.563H/ 1167M), bahawa ibu kandung Abū al-Ḥasan ‘Alī bin al-Ḥasan, seorang hakim dari keturunan Abū Ayyūb al-Anṣārī adalah merupakan anak perempuan Abū Manṣūr al-Māturīdī.<sup>194</sup>

---

Layth al-Samarqandī. Abū al-Layth Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrahim al-Samarqandī, *Tafsir al-Samarqandī al-Musammā Baḥr al-‘Ulūm* (Beirut-Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah,1993), 1: 6.

<sup>191</sup> Von Grunebaum, G.E., *Classical Islam: A History*, terj. Katherine Watson (Chicago : Aldine Publishing Company,1970),130.

<sup>192</sup> *Ibid*,207.

<sup>193</sup> *Op.cit.*, Al-Maghribī,12.

<sup>194</sup> ‘Alī, Abū al-Khayr Muḥammad Ayyūb, *Aqīdāt al-Islām wa al-Imām al-Māturīdī* (Bangladesh : al-Muassasah al-Islāmiyyah,1983), 264.

### 1.4.3 Rehlah Ilmiah

Sudah menjadi tradisi keilmuan bagi kebanyakan ulama bagi setiap zaman untuk menuntut ilmu dengan guru-guru mereka sama ada di lokaliti masing-masing mahupun berhijrah keluar daripada kampung halaman mereka. Begitu jugalah kesungguhan dan kegigihan al-Māturīdī dalam mendalami ilmu agama sehingga beliau mampu menghasilkan banyak penulisan buku yang masih dapat dimanfaatkan oleh generasi hari ini.

Namun begitu, para sejarawan tidak banyak meninggalkan catatan mengenai latar belakang pendidikan al-Māturīdī melainkan kenyataan bahawa beliau pernah menuntut ilmu kepada 4 orang ulama yang secara kronologinya bersambung hingga kepada Abū Ḥanifah (w.150H/767M) iaitu Abū Bakar Aḥmad al-Juzjānī, Abū Naṣr Aḥmad al-‘Iyādī, Muḥammad bin Muqātil al-Rāzī (w.248H/802M) dan Nuṣayr bin Yaḥyā al-Balkhī (w.268H/881M).

Fakta ini juga menunjukkan bahawa beliau telah menuntut ilmu masih dalam lingkungan ulama tempatan yang tidak memerlukan beliau untuk berhijrah keluar daripada kampung halamannya. Tiada catatan yang jelas mengenai kenapa beliau tidak berhijrah keluar daripada kampung halamannya untuk menuntut ilmu. Pengkaji berpandangan bahawa beliau berkemungkinan mempunyai alasan dan permasalahan tersendiri atas tindakan tersebut sama ada faktor kewangan, kesukaran prasarana pengangkutan, ketidak stabilan politik semasa,<sup>195</sup> atau berkemungkinan besar juga

---

<sup>195</sup> Terdapat catatan bahawa al-Māturīdī berumur 9 tahun semasa peristiwa pembunuhan al-Mutawakkil pada 248H/862M. *Op.cit.*, ‘Ali,265.



adalah kerana tiada keperluan untuk beliau berbuat demikian kerana sudah ramai tokoh ulama tempatan yang hebat keilmuannya semasa zaman tersebut.<sup>196</sup>

Apapun faktor yang menjadi penghalang al-Māturīdī keluar daripada kampung halamannya bukanlah masalah utama kerana kehebatan keilmuan seseorang tidak bergantung hanya kepada rehlah ilmiahnya semata-mata tetapi penghayatan dalam mempraktikkan dan membudayakan ilmu tersebut adalah lebih utama dan bermakna kepada masyarakat.<sup>197</sup> Justeru itu, kegigihan beliau dalam menuntut ilmu ini sewajarnya dijadikan contoh dan teladan khususnya dalam memartabatkan kembali tradisi keilmuan di kalangan umat Islam.

#### **1.4.4 Guru-gurunya**

Latar belakang pendidikan al-Māturīdī tidak banyak diperkatakan oleh para sejarawan. Hanya terdapat catatan yang mengatakan bahawa al-Māturīdī pernah menuntut ilmu kepada 4 orang ulama yang secara kronologinya bersambung hingga kepada Abū Ḥanīfah (w.150H/767M). Empat orang ulama tersebut adalah Abū Bakr Aḥmad al-Juzjānī, Abū Naṣr Aḥmad al-‘Iyādī, Muḥammad bin Muqātil al-Rāzī (w.248H/802M) dan Nuṣayr bin Yaḥyā al-Balkhī (w.268H/881M). Untuk lebih jelas proses transformasi keilmuan al-Māturīdī tersebut dapat digambarkan sebagai berikut :

---

<sup>196</sup> Rujuk 2.2.1 Latar Belakang Politik, Sosial dan Keilmuan,2-8.

<sup>197</sup> Di Malaysia juga terdapat tokoh mufassir tempatan yang tidak berpeluang belajar di luar Negara kerana masalah kewangan iaitu Ustaz Mustafa Abdul Rahman.



### 1.4.5 Karya-Karya Ilmiah

Sebagai seorang tokoh prolifik<sup>198</sup>, al-Māturīdī banyak meninggalkan sejumlah karya ilmiah yang tinggi nilainya berkaitan ilmu-ilmu keislaman seperti ilmu kalam, usul fiqh dan tafsir. Menurut keterangan yang tertera pada lampiran kitab tafsir *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, jumlah karya yang dihasilkan al-Māturīdī adalah sebanyak 24 buah karya, yaitu 2 buah di bidang tafsir dan ilmu tajwid, 4 di bidang fiqh, 12 dalam ilmu kalam, 1 dalam ilmu tasawwuf, dan 5 bakinya dalam tajuk-tajuk lain yang beraneka ragam.<sup>199</sup> Namun para penulis tidak mencantumkan nama-nama karya tersebut secara lengkap. Mereka biasanya hanya menyebutkan sebahagian kecil sahaja.

Sebagai contohnya, al-Qurāshī menyebutkan 5 karya,<sup>200</sup> Haji Khalīfah menyebutkan 7 buah karya,<sup>201</sup> Carl Brockelmann menyebutkan 8 buah karya,<sup>202</sup> dan

<sup>198</sup> Banyak menghasilkan karya, banyak hasil tulisannya (ciptaannya): seorang penulis yg ~ dan sehingga kini telah menghasilkan lebih drpd 14 buah buku; dramatis yg ~, Kamus Dewan Edisi Keempat, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=prolifk.10> Ogos 2015.

<sup>199</sup> Lihat bahagian lampiran al-Māturīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm al-Musammā Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Beirūt : Muassasah al-Risālah, 2004), 693.

<sup>200</sup> Al-Qurāshī menyebutkan karya-karya al-Māturīdī sebagai berikut : (1) Kitāb al-Tawḥīd, (2) Kitāb al-Maqālāt, (3) Kitāb Radd al-Adillah li al-Ka'bi, (4) Kitāb Bayān Awhām al-Mu'tazilah, (5) Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān, *Op.cit.*, Al-Qurāshī, *al-Jawāhir al-Mudiyyah Fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, (1993), 3: 360.

<sup>201</sup> Haji Khalīfah menyebutkan karya-karya al-Māturīdī sebagai berikut : (1) Kitāb Bayān Wahm al-Mu'tazilah (2) Ta'wīlāt al-Qur'ān (3) Kitāb Radd Tahdhīb li al-Ka'bi, (4) Kitāb al-Tawḥīd (5) Kitāb al-Jadal (6) Kitāb Ma'khad al-Sharā'ī' (7) al-Maqālāt. Lihat Haji Khalīfah, *Kashf al-Zunūn 'An Asami al-Kutub al-Funūn* (Beirut-Lubnan : Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, ttp), 1: 262, 335, 518, 2: 1406, 1408, 1573 dan 1782.

<sup>202</sup> Carl Brockelmann menyebutkan karya-karya al-Māturīdī sebagai berikut (1) Kitāb al-Tawḥīd atau al-Maqālāt (2) al-'Aqīdah, (3) Muqtatafāt min Kitāb fī al-Wa'z. (4) Kitāb Radd Tahdhīb li al-Ka'bi, (5) Kitāb Bayān Wahm al-Mu'tazilah (6) Kitāb al-Jadal (7) Kitāb al-Uṣūl dan (8) Kitāb Ma'khad al-Sharā'ī'. ter. Al-Sayyid Ya'qūb Bakr dan Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb, *Tārīkh al-Adāb al-'Arabiyy*, (Kairo : Dar al-Ma'arif, 2008), 42.

‘Ayyūb ‘Alī menyebutkan 13 buah karya.<sup>203</sup> Keterangan yang paling lengkap berkenaan senarai karya al-Māturīdī telah dilakukan oleh al-Maghribī dengan menyebutkan sebanyak 15 buah karya. Karya-karya tersebut adalah *Kitāb al-Jadal*, *Kitāb Ma’khaḍ al-Sharā’i’*, *Kitāb al-Tawḥīd*, *Kitāb al-Maqālāt*, *Kitāb al-Radd ‘alā al-Qarāmitah*, *Kitāb Bayān Wahm al-Mu’tazilah*, *Kitāb Radd al-Uṣūl al-Khamsah li Abī Muḥammad al-Bahilī*, *Kitāb Radd Awā’il al-Adillah li al-Ka’bī*, *Kitāb Radd Wa’id al-Fussaq li al-Ka’bī*, *Kitāb Radd Tahdhīb al-Jadal li al-Ka’bī*, *Kitāb Radd al-Imāmah li Ba’d al-Rawāfīd*, *Kitāb al-Uṣūl*, *Ta’wīlāt al-Qur’ān* atau *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, *Risālāt fī mā lā yajūz al-Waqf fīh fī al-Qur’ān al-Karīm* dan *Kitāb Muqtatafāt fī al-Wa’z*.<sup>204</sup>

Selain karya-karya tersebut, terdapat juga karya-karya orang lain yang dikatakan sebagai karya al-Māturīdī, seperti *Sharh al-Fiqh al-Akbar*, *al-‘Aqīdah* dan *Sharh al-Ibānah li al-Ash‘arī*. Tetapi setelah dilakukan penelitian yang mendalam, akhirnya dapat disimpulkan bahawa ketiga karya tersebut sama sekali tidak termasuk karya al-Māturīdī. Kitab *Sharh al-Fiqh al-Akbar* yang diterbitkan di Haydarabad, Pakistan, sebenarnya merupakan karya Abū al-Layth al-Samarqandī (w.373H/983M) telah diragui sebagai karya al-Māturīdī dan berkemungkinan merupakan karya murid al-Māturīdī. Sedangkan

<sup>203</sup> Ayyūb ‘Alī menyebutkan karya-karya al-Māturīdī sebagai berikut : (1) *Ta’wīlāt al-Qur’ān* (2) *Kitāb Ma’khaḍ al-Sharā’i’* (3) *Kitāb al-Jadal* (4) *Kitāb al-Uṣūl* atau *Uṣūl al-Dīn* (5) *Kitāb al-Maqālāt* (6) *Kitāb al-Tawḥīd* (7) *Kitāb Bayān Wahm al-Mu’tazilah* (8) *Kitāb Radd Awā’il al-Adillah li al-Ka’bī*, (9) *Kitāb Radd Tahdhīb al-jadal li al-Ka’bī*, (10) *Radd Wā’id al-Fussaq li al-Ka’bī* (11) *Radd ‘al- Uṣūl al-Khamsah li Abī Muḥammad al-Bahilī* (12) *Radd al-Imāmah li Ba’d Rafidah*, dan (13) *Kitāb al-Radd ‘alā al-Qarāmitah*. Lihat ‘Alī, ‘Aqīdah , 273-278. A.K.M Ayyūb ‘Alī, M.A, Ph.D, Principl Government Rajshahi Madrasah, Rajshahi (Pakistan), *Maturidism, A History Of Muslim Philosophy*, Islamic Philosophy Online,Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project, <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/16.htm,Chapter> 13, 18 Jun 2013.

<sup>204</sup> Pandangan yang hampir sama dengan pengkaji telah disahkan oleh Al-Maghribī. Lihat Al-Maghribī, *Imām Ahl al-Sunnah*, 22-28,

kitab *Sharh al-Ibānah fī al-Ash‘arī* sebenarnya juga bukan karya al-Māturīdī kerana al-Māturīdī bukan seorang kawan atau pengikut al-Ash‘arī.<sup>205</sup>

Penghasilan karya-karya tersebut menggambarkan kredibiliti al-Māturīdī sebagai seorang ulama. Pemaparan karya-karya yang dihasilkan al-Māturīdī menunjukkan secara jelas kecenderungan beliau adalah lebih mengarah kepada bidang akidah daripada ilmu-ilmu keislaman lainnya, kerana sebahagian besar karyanya berkaitan dengan persoalan akidah. Dengan demikian, sangat wajar apabila kebanyakan masyarakat umum lebih mengenali al-Māturīdī sebagai seorang tokoh akidah. Bahkan, menerusi karya-karya akidah itulah al-Māturīdī telah menyalurkan sumbangannya dalam menegakkan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Perkara tersebut dibuktikan dengan serangan-serangan dan bantahan-bantahannya terhadap pendapat-pendapat mazhab lain, seperti Muktaẓilah<sup>206</sup> dan Jahmiyyah.<sup>207</sup>

Jejak langkah al-Māturīdī tersebut diteruskan pula oleh para ulama seterusnya yang pernah berguru kepadanya. Di antaranya adalah seperti Abū al-Qāsim Ishāq bin Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ḥākim al-Samarqandī (w.342H/953M), Abū ‘Abd al-Raḥmān bin Abī al-Layth al-Bukhārī (w.375H/ 985M), Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Sa‘īd al-Rustughfani, Abū Muḥammad ‘Abd al-Karīm Mūsā bin ‘Īsā al-Bazdawī (w.390H/999M), dan Ibn Khālid bin Zayd bin Kulayb al-Māturīdī (w.511H/1117M).<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> ‘Alī, *‘Aqīdah*, 273-278 dan al-Maghribī, *Imām Ahl al-Sunnah*, 28-29.

<sup>206</sup> Muktaẓilah adalah golongan yang dinisbahkan kepada pengikut Waṣīl bin ‘Aṭā’ (w.131H/747M) ketika mereka memisahkan diri dari kelompok al-Ḥasan al-Baṣrī. Luways Ma‘lūf, 2010, *al-Munjīd Fī al-Lughah*, Beirut : al-Maṭba‘ah al-Kathulikiyyah, 504.

<sup>207</sup> Jahmiyyah adalah golongan yang dinisbahkan kepada pengikut Jahm bin Ṣafwān (w.128H/745M). *Ibid.*, 205.

<sup>208</sup> Al-Maghribī, *Imām Ahl al-Sunnah*, 16.

#### 1.4.6 Kelahiran dan Wafat.

Para sejarawan tidak begitu banyak menjelaskan berkenaan tahun kelahiran al-Māturīdī, meskipun majoriti mereka seolah cenderung mengatakan bahawa al-Māturīdī meninggal dunia pada 333H/ 944M dan dimakamkan di Samarqand. Hanya sebahagian kecil sahaja dari kalangan penulis yang berlainan pendapat. Diantaranya adalah Tash Zādah yang menyatakana bahawa al-Māturīdī telah meninggal pada 332 H/ 943M atau 336H/947M.<sup>209</sup>

Untuk memudahkan kiraan terhadap tahun kelahiran al-Māturīdī, maka pembahasan tersebut mestilah dihubungkan dengan tahun ketika guru-gurunya meninggal dunia. Di antaranya adalah Nusair bin Yaḥyā al-Balkhī (w.268H/862M). Kemudian dari sini dijangkakan bahawa al-Māturīdī berkemungkinan besar dilahirkan sebelum 248H/ 862M. Sekiranya beliau selesai menuntut ilmu dari sekolah rendahnya sekitar umur 10 tahun dan kemudiannya berguru kepada Muḥammad bin Muqātil al-Rāzī, maka sekurang-kurangnya beliau dilahirkan pada tahun 238H/ 852M. Jika sifir ini digunakan, maka dapat disimpulkan bahawa beliau mempunyai usia yang cukup panjang, iaitu sekitar 92 tahun.

Perkiraan itu juga menunjukkan bahawa al-Māturīdī telah dilahirkan semasa pemerintahan Khalifah al-Mutawakkīl (232H-247H/846M-861M) kerana beliau baru berusia 9 tahun semasa peristiwa pembunuhan al-Mutawakkīl pada 248H/862M dan

---

<sup>209</sup> *Op.cit.*, Al-Maghribī,14.

telah meninggal dunia pada masa pemerintahan Khalifah al-Muttaqī bin al-Muqtadīr (329H-333H/ 940M-944M).<sup>210</sup>

Justeru, al-Māturīdī telah dilahirkan 22 tahun sebelum kelahiran al-Ash‘arī (w.330H/941M). Ini sekiranya menurut pendapat yang menyatakan bahawa Ash‘arī dilahirkan pada 260H/873M<sup>211</sup> meskipun terdapat keterangan lain menyebutkan bahawa beliau dilahirkan pada 270H/883M<sup>212</sup>. Jika tahun 260H/873M yang dipilih, maka Imām al-Ash‘arī mula mengasaskan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah pada tahun 300H/912M setelah meninggalkan gurunya, Abū ‘Alī Muḥammad al-Jubbā‘ī (w.303H/915M) dan menyampaikan pernyataan keluar dari mazhab Muktaẓilah pada usia 40 tahun.<sup>213</sup> Sementara al-Māturīdī, sejak dilahirkan pada 238H/852M dimaklumi bahawa tidak pernah keluar dari mazhab ahli Sunnah wa al-Jamā‘ah serta berperanan dalam mazhab ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah sebelum tahun 300H/912M. Ini seandainya al-Māturīdī menuntut ilmu selama lebih kurang 30-40 tahun.

## 1.5 Pengenalan Karya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*

Kajian terhadap manuskrip asal karya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* oleh pengkaji pertama berkenaan karya ini iaitu Dr. Muhammad Mustafizur Rahman melalui tesis Phdnya menemukan sebanyak 40 buah manuskrip yang tersimpan di dalam

---

<sup>210</sup> *Op.cit.*, ‘Alī, 265.

<sup>211</sup> Mūsā, Jalāl Muḥammad, *Nash‘at al-Ash‘ariyyah Wa Taṭowwurihā* (Lubnan : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1975), 165.

<sup>212</sup> Abū Bakr bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Umar bin Muḥammad, Taqī al-Dīn Ibn Qāḍī Shuhbah al-Damashqī, *Ṭabaqāt al-Shafī‘iyyah*, (India: Wizarah al-Maarif Lillhukumah al-‘Aliyah al-Hindiyah , 1978), 2: 113.

<sup>213</sup> *Op.cit.*, Mūsā, *Nash‘at al-Ash‘ariyyah*, 168.

perpustakaan berbeza di seluruh dunia.<sup>214</sup> Kebanyakan manuskrip tersebut adalah merupakan salinan yang sama dan 9 buah di antaranya berada dalam keadaan tidak lengkap. Usaha keras beliau telah menemukan manuskrip yang lengkap pada enam tempat berikut iaitu ; i) Berlin (Tubingen), Or.fol.4156, ii) Besir Agha, Istanbul, 9, iii) Cairo, Dar al-Kutub, 47, iv) Revan Odasi, Istanbul, 182, v) Shahed Ali, Istanbul, 53 dan vi) Zahiriyya, Dar al-Kutub, Damascus, 495 (Tafsir 99). Berikut adalah keterangan secara ringkas berkenaan manuskrip-manuskrip tersebut:

1. Atif Ef. Ms. No.76.<sup>215</sup>
2. ‘Atif Ef. Ms. No.77.<sup>216</sup>
3. British Museum, Ms. No. Or.9432.<sup>217</sup>
4. Berlin (Tubingen) Ms. No.Or.fol.4156.<sup>218</sup>
5. Besir Agha. Ms. No.9.<sup>219</sup>
6. Cairo (Dar al-Kutub). Ms. No.47.<sup>220</sup>
7. Corlulu Ali Pasha, Ms. No.10.<sup>221</sup>

<sup>214</sup> Dr. Muhammad Mustafizur Rahman (1981), *An Introduction To Al-Maturidi Ta'wilat Ahl al-Sunna*, Bangladesh : Islamic Foundation Bangladesh, 94-106.

<sup>215</sup> *Ibid.*, Terdapat dalam 2 jilid, waqaf dari Defterdar ‘Atif Ef bertarikh 1154H/1741M (m.22.5.1155H/25.7.1742M) mengandungi senarai isi kandungan surah dan tafsiran surah 1-19 /al-Fatihah – Maryam.

<sup>216</sup> *Ibid.*, Sambungan naskah No.76, mengandungi tafsiran surah 20-114/ Taha-al-Nas dan tercatat nama Shaikh Ahmad Husam sebagai pencatat pada tarikh 15.5.1150H/10.9.1737M.

<sup>217</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah dibeli oleh Muzium British daripada saudara M. Nahman pada 14 Jun 1924, mengandungi tafsiran surah ke-3 / al-‘Imran, dan tercatat tarikh manuskrip ini telah siap disalin pada 10.5.756H/20.5.1355M.

<sup>218</sup> *Ibid.*, Naskah ini tidak bertarikh dan hanya tercatat nama Ahmad Bakht b. Ahmad Tahir , tahun 1286H/1869M.

<sup>219</sup> *Ibid.*, Naskah inilah yang banyak dirujuk oleh Haji Khalifah (m.1067H/1654M) di dalam Kashf al-Zunun dan Muhammad bin Abi al-Qurashi (m.775H/1373M) di dalam Tabaqat al-Hanafiyah.

<sup>220</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Mustafa bin Muhammad bin Ahmad pada tahun 1165H/1751M, terdapat dalam 4 jilid dan mengandungi tafsiran surah al-Fatihah.

<sup>221</sup> *Ibid.*, Naskah inilah yang telah dirujuk oleh *Sharh Ta'wilat al-Qur'an* karangan 'Ala al-Din Abu Bakr al-Samarqandi, terdapat tanda cop waqaf daripada wazir Corlulu 'Ali Pasha (m.1123H/1711M) , mengandungi 2 jilid iaitu jilid pertama merupakan tafsiran surah 1-18 atau surah al-Fatihah hingga al-Kahf dan jilid ke-2 merupakan tafsiran surah 19-114 atau Maryam hingga surah al-Nas.



8. Halet Ef., Ms. No.22.<sup>222</sup>
9. Hamidiye, Ms. No.30.<sup>223</sup>
10. Hamidiye, Ms. No.31.<sup>224</sup>
11. Jarullah (Veliedin), Ms. No.47.<sup>225</sup>
12. Jarullah (Veliedin), Ms. No.48.<sup>226</sup>
13. Jarullah (Veliedin), Ms. No.49.<sup>227</sup>
14. Karacebizade (Husameddin), Ms. No.5.<sup>228</sup>
15. Koprulu, Ms. No.47.<sup>229</sup>
16. Koprulu, Ms. No.48.<sup>230</sup>
17. Laleli, Ms. No.100.<sup>231</sup>
18. Mihrisah, Ms. No.8.<sup>232</sup>

<sup>222</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini memuatkan beberapa keterangan dari *Sharh Ta'wīlāt al-Qur'ān* karangan 'Alā al-Dīn Abu Bakr al-Samarqandī, dan *Ṭabaqāt al-Hanafīyyah* karangan Muḥammad bin Abī al-Qurāshī (m.775H/1373M), memetik banyak glossari perkataan pada karangan lain seperti *Lubāb al-Ta'wīl* karangan Ibn Khāzin (m.741H/1340M) dan juga pada karya *Sharh* itu sendiri.

<sup>223</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini memuatkan senarai isi kandungan surah yang disediakan bagi memenuhi arahan Sultan 'Abdulhamid I (1774H-1789H) dan terdapat cop rasmi Sultan yang mengatakan bahawa ianya telah didermakan oleh baginda.

<sup>224</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Isma'īl bin 'Abd al-Rahman Kutahijai pada 1.11.1164H/21.10.1751M, juga disediakan bagi memenuhi arahan Sultan 'Abdulhamid I (1774H-1789H) dan terdapat cop rasmi nama baginda.

<sup>225</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Abū Ishāq bin Ibrahim al-Damghani pada 15.9.652H/3.10.1254M dan memuatkan tafsiran surah 18-33/al-Kahfī-al-Aḥzāb.

<sup>226</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini memuatkan tafsiran surah 34-39/Sabā'-al-Zumar dan terdapat beberapa tanda buku yang tertulis "Salah al-Hajj 'Umar, 818H/13.3.1415M.

<sup>227</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini memuatkan tafsiran surah 12-17/Yusuf-al-Isrā' dan turut memetik beberapa keterangan dari *Sharh Ta'wīlāt al-Qur'ān* karangan 'Alā al-Dīn Abu Bakr al-Samarqandī, yang dimuatkan pada keterangan nota tambahan. Ketiga-tiga naskah ini (No.47-49) mempunyai cop yang bertulis *Wāli al-Dīn Jār Allāh* (m.1151H/1738M) bertarikh 1122H/1710M.

<sup>228</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini memuatkan tafsiran surah 18-36/al-Kahfī-Yāsīn.

<sup>229</sup> *Ibid.*, Naskah ini mengandungi tafsiran surah 1-17/ al-Fātiḥah-al-Isrā', dan telah disalin oleh dua orang penulis iaitu salinan pertama telah dilakukan oleh 'Abd al-Qādir bin 'Abd al-Raḥmān al-Danushtī, selesai pada 3.11.997H/1.11.1589M sementara penulisan seterusnya diteruskan oleh Aḥmad bin Muḥammad bin Yūsuf al-Khālidi al-Safadi, selesai pada 20 Rabi'i tanpa dinyatakan tahun.

<sup>230</sup> *Ibid.*, Naskah ini mengandungi cop nama Ahmad iii sama seperti Ahmad bin Bakr bin Salih dan mengandungi tafsiran surah 7-13/ al-A'raf hingga al-Ra'd.

<sup>231</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini mempunyai cop rasmi Sultan Selim iii, 1217H/1802.

19. Murad Buhari (Tekkeler Murad), Ms. No.14.<sup>233</sup>
20. Nur Osmaniye, Ms. No.122.<sup>234</sup>
21. Nur Osmaniye, Ms. No.123.<sup>235</sup>
22. Nur Osmaniye, Ms. No.124.<sup>236</sup>
23. Nur Osmaniye, Ms. No.125.<sup>237</sup>
24. Raghīb Pasha, Ms. No.35.<sup>238</sup>
25. Raghīb Pasha, Ms. No.36.<sup>239</sup>
26. Raghīb Pasha, Ms. No.37.<sup>240</sup>
27. Rashid Ef. (Kayseri) , Ms. No.47.<sup>241</sup>
28. Ravan Odasi (Top Kapi Sarai) , Ms. No.182.<sup>242</sup>
29. Sarai Ahmed iii (Top Kapi Sarai) , Ms. No.28/1.<sup>243</sup>

<sup>232</sup> *Ibid.*, Salinan naskah bertarikh 1023H/1614M ini telah disalin dengan tulisan khat yang cantik dan turut memuatkan banyak glossary perkataan dan nota tambahan daripada karya *Sharh Ta'wīlāt al-Qur'ān* karangan 'Alā al-Dīn Abū Bakr al-Samarqandī, dan Muḥammad bin Abī al-Qurāshī (m.775H/1373M) di dalam *Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*.

<sup>233</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Muṣṭafā bin Sha'bān Istanbūlī (Qassabzada) pada tarikh 1.11.1124H/30.11.1712M, dan banyak menyamai karya *Sharh Ta'wīlāt al-Qur'ān* karangan 'Alā al-Dīn Abū Bakr al-Samarqandī.

<sup>234</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh 'Umar bin 'Ali al-Qazanliqi pada tarikh 25.8.1165H/7.8.1752M dan tercatat bahawa ianya telah diwariskan oleh Sultan 'Uthman iii (1754-57).

<sup>235</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Saiyyid Mustafa bin Saiyyid Muhammad al-'Aintabi pada tarikh 1103H/1691M, juga dinyatakan bahawa ianya telah diwariskan oleh Sultan 'Uthman iii (1754-57).

<sup>236</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Sulaiman bin 'Abd Allah al-Larandawi pada tarikh 1.8.1114H/21.12.1702M, mengandungi catatan tambahan dari *Sharh Ta'wīlāt al-Qur'ān* karangan 'Alā al-Dīn Abū Bakr al-Samarqandī, *Tabṣīratu al-Adilla* oleh al-Nasafī, *al-Kashshāf* oleh al-Zamakhsharī dan *Sunan al-Sittah*.

<sup>237</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh Saiyyid Muhammad bin Saiyyid Ibrahim al-Tarablusi pada tarikh 1.11.1165H/10.9.1752M, mengandungi beberapa glossari dan kutipan daripada sumber yang lain.

<sup>238</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin pada tahun 890H/1485M.

<sup>239</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh 'Ali bin Hasan Guzel Hisari pada tarikh 10.8.1173H/28.3.1760M dan terdapat beberapa keterangan yang dinyatakan merujuk kepada karya *Sharh Ta'wilat al-Qur'an*.

<sup>240</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh 'Abd Allah al-Shahri Topkhana pada tahun 1147H/1760M, dan ketiga-tiga buah manuskrip ini (no.24-26) mempunyai cop bertulis Raghīb Pasha bertarikh 1175H/2.8.1761M.

<sup>241</sup> *Ibid.*, Naskah ini tidak bertarikh dan ditulis dengan tulisan khat yang cantik.

<sup>242</sup> *Ibid.*, Naskah bercop Sultan Mahmud i (1730H/1754M) dihasilkan kerana arahan daripada Shaikh al-Islam Muhammad Es'ad (m.10.10.1166H/10.8.1753M) dan telah bermula penulisan manuskrip ini pada hari Rabu, 1 Dhulhijjah, 1159H/15.12.1746M dan telah selesai disalin pada hari Jumaat, 1 Muharram, 1162H/ 22.12.1748M.

30. Sarai Ahmed iii (Top Kapi Sarai) , Ms. No.28/2.<sup>244</sup>
31. Selim Agha, Ms. No.40.<sup>245</sup>
32. Selim Agha, Ms. No.140.<sup>246</sup>
33. Shdhie ‘Ali, Ms. No.53.<sup>247</sup>
34. Yusuf Agha (Konya), Ms. No.5552.<sup>248</sup>
35. Zahirīyya (Dar al-Kutub, Damascus) , Ms. No.495 (Tafsir 99).<sup>249</sup>

Menurut Dr Muhammad Mustafizur Rahman, beliau banyak menggunakan manuskrip yang telah disalin oleh Shahed Ali. Selain itu, beliau juga turut merujuk *Sharh Ta’wilat al-Qur’an* karangan ‘Ala al-Din Abu Bakr al-Samarqandi (MS. Jarullah, 229) ketika terdapat kemusykilan atau sesuatu yang munasabah menurutnya pada teks asal kerana pada karya *Sharh*, pengarangnya Abū Bakr al-Samarqandī telah melakukan beberapa perubahan dan penambahan untuk menjadikan penjelasan teks asal lebih mudah difahami.<sup>250</sup>

Sementara itu, *Dr. Majdī Baslūm* iaitu seorang lagi pentahqiq karya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* secara lengkap 30 juz telah merujuk kepada 3 buah manuskrip asal di mana dua di antaranya terdapat di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah dan sebuah lagi naskah yang berada di Turki.

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, Naskah ini merupakan tafsiran surah al-Nisa’ hingga al-An‘am bertarikh 818H/1415M.

<sup>244</sup> *Ibid.*, Mempunyai persamaan dengan manuskrip No.28/1 dan memuatkan tafsir surah al-Fatihah hingga al-‘Imran.

<sup>245</sup> *Ibid.*, Naskah ini tidak bertarikh, mempunyai senarai kandungan surah serta memetik keterangan dari *Sharh*, *Haji Khalifa* dan *Tabaqat al-Hanafīyyah*.

<sup>246</sup> *Ibid.*, Naskah tidak bertarikh ini mempunyai senarai kandungan surah dan beberapa glossari perkataan dari *Sharh*.

<sup>247</sup> *Ibid.*, Naskah ini memuatkan banyak glossari perkataan dari *Sharh* dan karangan lain dan telah disalin oleh Mustafa bin Ibrahim bertarikh 16.12.1116H/11.4.1705M.

<sup>248</sup> *Ibid.*, Naskah ini telah disalin oleh *Muhammad bin Mustafa al-Aqkermani* dan tidak bertarikh.

<sup>249</sup> *Ibid.*, Mengandungi cop rasmi *Dar al-Kutub al-Zahirīyya* di dalam Bahasa Arab dan Prancis serta tidak bertarikh.

<sup>250</sup> *Op.cit.*, Mustafid Rahman, (1981), 117. Menurut Dr. Mustafid Rahman, untuk setiap kenyataan perubahan atau tambahan yang diambil daripada karya *Sharh*, beliau akan menyatakan sumber kutipan tersebut.

Naskah pertama adalah yang disalin daripada manuskrip simpanan *Dār al-Kutub al-Miṣriyah* nombor (6) atau dikenali juga dengan nombor (27306ب), terdiri daripada 3 jilid. Naskah ini telah ditulis oleh Mustafa Bin Muhammad Bin Ahmad pada tahun 1165H, iaitu merangkumi 656 halaman secara keseluruhannya. Naskah Kedua pula merupakan naskah yang disalin daripada naskah manuskrip yang terpelihara di Maktabah Kubrili di Astanah bernombor 48, dan disimpan di *Dār al-Kutub al-Miṣriyah* bernombor 873 tafsir, ditulis oleh Aḥmad bin Muḥammad Yūsuf al-Khālidi al-Safdi al-Ḥanafī pada tahun 818H. Manakala Naskah Ketiga ditemukan di dalam satu juzuk di Dar al-Kutub al-Misriyah yang turut mengandungi beberapa bahagian daripada naskah Kubrili.

Pengkaji amat berterima kasih kepada usaha-usaha tahqiq yang telah dirintis dan dilalui oleh para pengkaji sebelum ini sehingga selesai penemuan sebuah karya tafsir yang lengkap sebanyak 30 juzuk berjudul *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* karangan al-Māturīdī yang sebelum ini kurang dikenali. Dapatan para pengkaji sebelum ini banyak memudahkan pengkaji untuk memahami karya ini kerana sudah mempunyai penjelasan pada bahagian nota kaki. Suka untuk pengkaji nyatakan di sini bahawa kerja-kerja mencari manuskrip, meneliti, mencantum dan membandingkan keseluruhan data dapatan untuk mengesahkan maksud atau kehendak sebenar pengarang adalah merupakan suatu kerja yang rumit dan menuntut kesabaran yang luar biasa sehingga wajar diberikan pujian kerana hasilnya adalah sebuah khazanah ilmu yang amat berharga untuk diwarisi oleh generasi kemudian.

## **BAB 2 : KAEDAH PENTAKWILAN AL-QUR'ĀN**

### **2.0 Pendahuluan**

Kajian ini akan membincangkan mengenai kaedah takwil menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī iaitu dengan membandingkan aspek persamaan dan perbezaan yang wujud di antara keduanya. Selain itu, pengkaji juga mendatangkan kaedah takwil menurut ulama al-Qur'ān sebagai pendahuluan kepada perbincangan terhadap pemikiran takwil bagi kedua tokoh tafsir tersebut.

### **2.1 Mengkaji Kaedah Takwil Antara al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.**

#### **a) Terminologi Takwil Menurut Ulama al-Qur'ān**

Kaedah menurut bahasa adalah cara atau peraturan membuat sesuatu (terutamanya yang bersistem atau yang biasa seperti mengajar cara mengajar (berdasarkan prinsip-prinsip tertentu).<sup>1</sup> Sementara takwil pula berasal daripada perkataan Arab iaitu **الأول** yang membawa maksud kembali kepada asal.<sup>2</sup> Justeru itu, Fayruz Abadi memberikan contoh **وَأَوَّلَ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا** “*dia telah mentakwilkan kalam itu dengan sebuah pentakwilan*” Iaitu ia membawa maksud memikir, merenung dan menjelaskan.<sup>3</sup> Justeru itu, kaedah takwil yang ingin dikaji oleh pengkaji adalah berkaitan cara atau peraturan takwil berdasarkan prinsip tertentu menurut al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.

---

<sup>1</sup> Kamus Dewan Edisi Keempat, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=kaedah>, 16 Ogos 2015.

<sup>2</sup> Fayrūz Abādī, Muǧid al-Dīn Muḥammad bin Ya‘qūb al-, *Qāmūs al-Muḥīṭ* (Kaḥerah : Mu’assasah al-Ḥalabī Wasyurakah li al-Naṭh wa al-Tawǧī‘, t.t), 3 : 331, <http://shiaonlineibrary.com>, 24 Ogos 2015.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Ulama berbeza pandangan mengenai istilah takwil. Ada yang berpandangan bahawa takwil adalah memalingkan lafaz daripada makna zahir kepada kemungkinan makna yang dilihat selari dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah.<sup>4</sup> Sebagai contohnya adalah perkataan **الْحَيِّ** dan **الْمَيِّتِ** dengan keluarnya burung daripada telur di dalam firman Allah **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ**,<sup>5</sup> ia dinamakan tafsir, tetapi apabila maksud itu membawa orang-orang beriman dari kekufuran atau dari kejahilan kepada kealiman, ia dinamakan takwil.

Orang yang ahli dalam bidang takwil mengakui bahawa dalam ayat al-Qur'ān itu memiliki makna yang zahir dan batin. Ilmu zahir hanya boleh dicapai melalui makna zahir sesuatu lafaz. Begitu juga dengan ilmu batin, ia dicapai dengan makna batin. Ini kerana, setiap ilmu itu mempunyai ahli dan cara tersendiri yang tidak dimiliki oleh orang lain. Ahli ilmu zahir akan mentakwil al-Qur'ān melalui *naqal* (al-Qur'ān dan al-ḥadīth) dan akal, sementara ahli batin akan mentakwil al-Qur'ān melalui bisikan-bisikan dan ilham.

Perbincangan mengenai terminologi takwil tidak boleh lari daripada perbincangan terminologi tafsir. Ini kerana takwil dan tafsir merupakan ilmu yang sukar diberikan suatu kaedah yang khusus oleh para ulama al-Qur'ān. Al-Naysabūrī misalnya pernah menyatakan bahawa di zaman kita terdapat sejumlah mufassir yang cerdik pandai, namun apabila ditanya perbezaan di antara tafsir dan takwil mereka bingung.<sup>6</sup> Takwil dan tafsir

---

<sup>4</sup> *Op.cit.*

<sup>5</sup> Surah al-An'ām (6) : 95

<sup>6</sup> Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kaherah: Dār al-Turāth, t.t), 4: 167.

hakikatnya merupakan istilah yang difahami dengan baik oleh generasi awal. Namun, peredaran masa yang panjang menyebabkan kefahaman mengenai terminologi keduanya tidak sampai kepada generasi kemudian sehingga menimbulkan kesamaran sehingga perbincangan mengenainya sering dimuatkan di dalam kitab-kitab tafsir para mufassir.

Para pengarang tafsir, mereka tidak membezakan kedua istilah tersebut untuk menamakan kitab karangan mereka. Imam al-Zamakhsharī menamakan kitabnya “ *al-Kasyf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*”. Al-Bayḍawī menamakan kitabnya dengan “ *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*”. Daripada pengarang dua kitab tersebut tidak memberikan petunjuk kepada kita bahawa cara mereka dalam menerangkan kitab al-Qur’ān dengan cara takwil bukannya tafsir atau sebaliknya.

Namun, terdapat juga perselisihan di kalangan mereka. Iaitu ada di kalangan ulama al-Qur’ān yang memberikan garis panduan tertentu kepada makna tafsir dan takwil secara istilah. Golongan ini meyakini bahawa tafsir bersifat lebih umum daripada takwil. Tafsir banyak merujuk kepada zahir sedangkan takwil merujuk kepada perkara batin. Tafsir dikaitkan dengan riwayat dan takwil dikaitkan dengan dirayah atau akal dan pandangan-pandangan lain.

Di samping itu, sebahagian ulama salaf telah membahagikan takwil kepada dua bahagian iaitu takwil zahir dan takwil batin. Sebahagian daripada mereka meyakini bahawa keduanya adalah sama iaitu tafsir dan takwil adalah sama. Pendapat ini dipegang oleh Mujāhid, Abū Ubaydah, al-Farrā’, al-Zujjāj dan al-Ṭabarī. Ucapan Mujāhid contohnya yang menyebut *الْعُلَمَاءُ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ* atau juga ucapan al-Ṭabarī *قَوْلُهُ تَعَالَى كَذَا وَكَذَا*

اختَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ . أَلْقَوْلُ فِي التَّأْوِيلِ . Maksud daripada istilah-istilah ini adalah merujuk kepada tafsir.

Walaupun ada yang melontarkan pandangan untuk kedua istilah tersebut, namun al-Naysabūrī menyatakan bahawa mereka pada hakikatnya juga amat sukar untuk menjustifikasikan perbezaan di antara kedua istilah tersebut.<sup>7</sup> Pengkaji berpandangan, takwil bersifat umum sedangkan tafsir bersifat lebih khusus iaitu tafsir sudah pasti kebenarannya daripada sumber yang *ma'thūr* sedangkan takwil sebaliknya. Secara ringkasnya, takwil merupakan hasil daripada tafsir atau tafsir merupakan langkah menuju takwil baik hasil tersebut berupa penguatan kepada salah satu ḥadīth, pandangan ulama atau hasil daripada beberapa pandangan tersebut sekitar pemahaman makna bahasa.

Tidak dinafikan penguatan kepada salah satu daripada hasil di atas tidak lepas daripada peranan akal atau *dirāyah*, kerana bagaimanapun sebuah hasil takwil itu diperolehi daripada beberapa kemungkinan makna di atas jelas memerlukan peranan akal atau *dirāyah*. Justeru, pengkaji cenderung dengan pandangan al-Alūsī yang mengatakan bahawa tafsir banyak berkaitan dengan riwayat sedangkan takwil banyak berkaitan dengan *dirāyah* atau akal.<sup>8</sup>

Bertitik tolak daripada *dirāyah* itu munculnya dua jenis takwil iaitu takwil baik dan takwil tercela. Dikatakan baik menurut al-Zarkasyī apabila ianya diambil daripada

---

<sup>7</sup> *Ibid*, 167.

<sup>8</sup> Alūsī, Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-, *Rūḥ al-Ma'ānī* (Beirut : Dār al-Fikr, 1987), 1: 5.



sumber *manqūl* (al-Qur’ān dan al-ḥadīth), pandangan para sahabat, tabi‘īn, diambil daripada kemutlakan bahasa dan takwil yang menepati syariat.<sup>9</sup>

Daripada pandangan al-Zarkasyī di atas bila dikaitkan pandangan ulama yang mengatakan bahawa “tafsir banyak berkaitan dengan riwayat sedangkan takwil banyak berkaitan dengan *dirāyah* atau akal,” menunjukkan bahawa semua jenis tafsir itu baik kerana ianya menepati salah satu daripada syarat yang telah ditetapkan oleh al-Zarkasyī di atas iaitu berpegang kepada riwayat berupa al-Qur’ān dan al-ḥadīth, yang ada hanyalah takwil baik dan takwil buruk. Dikatakan takwil yang baik apabila peranan akal tidak dibiarkan terkeluar daripada landasan syariat dan dikatakan takwil yang buruk apabila peranan akal terkeluar daripada syarat-syarat di atas.

Justeru itu, perkataan takwil *خَلَقْتُ يَدَيَّ* yang diertikan dengan nikmat oleh golongan Muktazilah<sup>10</sup> dan tangan oleh golongan al-Musyabbihah,<sup>11</sup> tidak dinamakan takwil yang tercela tetapi takwil yang baik kerana makna sebenar *يَدٌ* adalah tangan, nama kepada salah satu bahagian anggota badan manusia. Muktazilah<sup>12</sup> mengertikannya sebagai nikmat kerana disandarkan kepada salah satu syair Arab, di mana kata Ibn ‘Abbas, apabila kamu mengalami kesukaran dalam memahami al-Qur’ān, maka carilah

---

<sup>9</sup> *Op.cit.*, Al-Zarkasyī (t.t), 2: 156-161.

<sup>10</sup> Golongan ini mengaku sebagai penegak keadilan dan tauhid. Mempunya lima dasar mazhab iaitu tauhid, keadilan, janji, dan ancaman Allah swt dan *al-manzilah bayna al-manzilatayn* serta memerintahkan berbuat baik dan mencegah berbuat ingkar. Bagi siapa sahaja yang memenuhi dasar tersebut disebut sebagai Muktazilah, Abd Mun‘im al-Khifnī, *Mawsū‘ah al-Firāq wa al-Jamā‘āt wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Dār al-Rassyād, 1993), 356.

<sup>11</sup> Merupakan sebutan bagi Syiah yang sesat kerana menyamakan sifat-sifat Allah swt dengan makhluknya. Mereka mengatakan bahawa Allah swt itu berjisim, beranggota badan, dan sebagainya. *Ibid*, 356-357.

<sup>12</sup> *Ibid*.

dalam syair-syair mereka.<sup>13</sup> Hukuman tercela kepada takwil tersebut, apabila ianya dipaksakan cenderung kepada ideologi atau fahaman tertentu.

Bandingkan sahaja dengan takwil ayat مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ<sup>14</sup> yang ditunjukkan kepada Imam ‘Alī bin Abī Ṭālib dan Faṭimah atau takwil ayat يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ<sup>15</sup> yang ditujukan kepada al-Ḥasan dan al-Ḥusayn.<sup>16</sup> Takwil di atas jelas tidak menepati salah satu daripada syarat-syarat yang ditetapkan al-Zarkasyī di atas, sehinggalah takwil tersebut dihukum sebagai takwil tercela.

Paparan di atas menunjukkan perbezaan mendasar di antara tafsir dan takwil, di mana tafsir banyak merujuk kepada riwayat atau syarat yang telah ditetapkan di atas. Kerana itu, tidak ada tafsir yang *madhmūm* atau tercela yang ada hanyalah takwil tercela atau *madhmūm* apabila tidak menepati syarat di atas. Takwil inilah yang diistilahkan oleh ulama dengan takwil *bi al-ra’yi al-maḥmūd*.

#### **(b) Takwil Yang Menyimpang**

Menurut Ibn Rusyd, telah lahir puak-puak di dalam agama Islam sehingga sanggup mengkafir dan membidaahkan di antara satu sama lain khususnya puak-puak yang sesat. Golongan Muktazilah<sup>17</sup> banyak mentakwilkan ayat dan hadith serta mereka menjelaskan hal itu kepada masyarakat awam. Begitu juga dengan golongan al-Asyā‘irah, walaupun mereka lebih sedikit dari sudut takwilnya, namun tetap

---

<sup>13</sup> *Op.cit.*, Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-(t.t), 1 :55.

<sup>14</sup> Surah al- Raḥmān (55) : 19.

<sup>15</sup> Surah al- Raḥmān (55) : 22.

<sup>16</sup> *Op.cit.*, Al-Zarkasyi (t.t), 2: 152.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, 315.

membidaahkan orang lain. Akibatnya ramai yang terjerumus dalam kancah permusuhan, kebencian, peperangan dan mencalar kesucian syarak.<sup>18</sup>

Bagi menjelaskan lagi pendapat Ibn al-Rusyd di atas, dibawakan contoh takwil perkataan *بِيَدَيَّ* dalam ayat berikut;

مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدَيَّ

*Apa yang menghalangmu daripada turut sujud kepada (Adam) Yang Aku telah ciptakan dengan kedua tanganKu?... "*

Surah Sad (38) :75

Imām al-Asy‘arī seorang pengasas aliran Ahli Sunnah wal Jamaah menolak mengertikan perkataan *بِيَدَيَّ* dengan nikmatku,<sup>19</sup> walaupun ia tepat dari sudut bahasa.

Menurut beliau, perkataan *بِيَدَيَّ* adalah salah satu sifat yang telah diterangkan dalam syarak, maknanya dekat dengan kekuatan (*al-qudrah*) namun maknanya lebih khusus dibandingkan dengannya.<sup>20</sup> Demikian juga al-Baghawī. Menurut beliau, perkataan *بِيَدَيَّ* bukan bermakna kekuatan (*al-qudrah*) atau bermakna nikmat seperti yang dikemukakan oleh al-Asy‘arī, namun ia lebih menjurus kepada sifat zat Allah sendiri.<sup>21</sup>

Meneliti kepada ragam takwil di atas, tidak diketahui secara pasti kebenaran dan kesalahannya. Ini kerana, takwil bukanlah persoalan bahasa sahaja, namun ia juga amat berkait rapat dengan perasaan, naluri dan idealogi seorang pentakwil. Setiap pentakwil akan menumpukan naluri jiwanya kepada teks yang ditakwilnya. Amat sukar baginya

<sup>18</sup> Rusyd, Abu al-Walid bin, *Fasl al-Maqal fima bayn al-Hikmah* (Kaherah : Dar al-Ma‘arif, t.t), 63.

<sup>19</sup> Al-Asy‘arī, Abū al- Ḥasan, *al-Ibānah ‘An Uṣūl al-Diyanah* (Kaherah : Dar al-Ansar, 1977), 128.

<sup>20</sup> Al-Suyūṭī (t.t), 3:17

<sup>21</sup> *Ibid.*

untuk menghindar dari hal sedemikian sehinggakan membawa kepada wujudnya takwil yang tercela, terpuji atau takwil yang salah.<sup>22</sup>

Pengistilahan takwil terpuji (*mamdūh*) dan tercela (*madhmūm*) berlaku apabila ia dihadapkan kepada syarat-syarat yang ditetapkan atau syarat-syarat yang diterapkan oleh seorang pentakwil, metodologi dan ideologi yang digunakan. Setiap pentakwil akan memulakan takwilannya dengan meletakkan syarat-syarat tertentu agar takwilnya itu benar dan selari menurut pandangannya. Ahli Sunnah wal Jamaah akan menilai takwil itu benar apabila berdasarkan kepada *athār* Rasul s.a.w atau ideologinya semata. Demikian juga dengan golongan syiah, Muktazilah, Khawarij, kaum Sufi dan sebagainya. Pendapat seperti ini sering ditegaskan oleh B.J.Joll. Menurutnya, takwil dianggap salah apabila berlawanan dengan kehendak pengarang.<sup>23</sup>

Melihat kepada kenyataan di atas, kebenaran atas suatu takwil adalah kebenaran yang relatif atau terbatas. Hal ini disebabkan setiap takwilan itu hanya bersandarkan atau berasaskan kepada prasangka yang hadir dalam diri seorang pentakwil ketika melakukan takwil. Kecenderungan dan prasangka dianggap sebagai kerangka utama dalam proses pentakwilan dan juga sebagai langkah awal yang menghubungkan teks dengan pemahaman. Menurut Gadmer, sukar bagi seorang pentakwil menempatkan dirinya dalam posisi pengarang asli teks tersebut bagi mengetahui makna aslinya.<sup>24</sup>

Bagaimanapun, bagi menemukan maksud sebenar yang diinginkan oleh seorang penulis asal sangatlah rumit, sekalipun itu seorang Nabi. Maksud sebenar teks ada pada penulis teks itu sendiri. Dengan kata lain, kebenaran mutlak sebuah takwil hanya ada

---

<sup>22</sup> *Op.cit.*, Yahya Nuryadi (2005), 147.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ricard King, *Agama : Orientalisme Dan Poskolonialisme* (Yogyakarta : Al-Qolam, 2001), 140.

pada penulis teks. Menurut Andrew Tuck, seorang pentakwil hendaklah mempercayai bahawa ia memperolehinya secara akurat merekonstruksi maksud dan kepercayaan pengarang asli tanpa mengkhianati kehadirannya tanpa melebihi kepercayaan kepada *omnipotensi* (kemahakuasaan) ilmiyahnya sendiri.<sup>25</sup>

Pendapat tersebut ada benarnya. Walaupun kita tidak dapat menolak adanya pengaruh subjektiviti dalam sebuah karya takwil. Bagi menjaga adanya perbezaan pentakwilan yang salah dan benar, kita haruslah mengamalkan<sup>26</sup> sikap rendah diri kepada teks yang dibaca serta mengamalkan sikap kemungkinan adanya kesalahan dalam karya takwilnya. Sama sikapnya seperti yang diamalkan oleh ahli-ahli fiqh.

Sayyidina ‘Alī bin Abī Ṭālib pernah menyebut, “اسْتَنْطِقْ بِالْقُرْآنِ” (berbicaralah dengan al-Qur’ān). Kita menyedari bahawa teks al-Qur’ān bukan benda hidup dan tidak dapat berbicara. Kemungkinan maksudnya ialah teks al-Qur’ān akan memberikan tindak balas apabila kita membacanya.

Sikap merendah diri di atas kesalahan dan kebenaran sebuah pentakwilan adalah sikap yang terpuji. Merujuk kepada perilaku Nabi Muhammad s.a.w suatu ketika apabila pemahaman baginda kepada al-Qur’ān tidak menepati di sisi Allah swt beliau mengakui dan menerimanya. Hal ini boleh merujuk kepada peristiwa kematian seorang munafik yang bernama ‘Abd Allāh bin Abī Kabīr. Sewaktu beliau meninggal, Nabi Muhammad saw menyembahyangkan jenazahnya dan mendoakan kepadanya agar Allah swt

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Op.cit.*, Yahya Nuryadi (2005),148.

mengampuni segala dosanya. Perbuatan baginda itu tidak disukai oleh Allah swt dan menegurnya seperti mana yang dirakamkan dalam firman-Nya;

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ  
بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٨٠)

80. (orang-orang manufik itu) sama sahaja Engkau meminta ampun untuk mereka atau Engkau tidak meminta ampun bagi mereka. jika Engkau (Wahai Muhammad) meminta ampun bagi mereka tujuh puluh kali (sekalipun) maka Allah tidak sekali-kali mengampunkan mereka; Yang demikian itu, kerana mereka telah kufur kepada Allah dan RasulNya; dan Allah tidak akan memberi hidayah petunjuk kepada kaum Yang fasik.

Surah al-Taubah (9):80

Kemudian hal ini dilanjutkan lagi dengan melalui ayat yang berbunyi:

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا  
وَهُمْ فَاسِقُونَ (٨٤)

84. dan janganlah Engkau sembahyangkan seorang pun Yang mati dari orang-orang munafik itu selama-lamanya, dan janganlah Engkau berada di (tepi) kuburnya, kerana Sesungguhnya mereka telah kufur kepada Allah dan RasulNya, dan mereka mati sedang mereka Dalam keadaan fasik (derhaka).

Surah al-Taubah (9) : 84

Hasilnya, Nabi Muhammad saw terus meninggalkan tempat itu dan tidak menyembahyangkan jenazahnya. Sikap kerendahan Nabi Muhammad saw jelas memberikan contoh teladan yang baik kepada kita agar menjauhkan diri dari sikap membenarkan kepada satu-satu pihak. Bagaimanapun, berkenaan wujudnya kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw dalam memahami al-Qur'an menjadi suatu

perdebatan di kalangan ulama, sama ada Nabi maksum<sup>27</sup> secara mutlak atau hanya maksum dalam menyampaikan misi kenabian dan kerasulan sahaja?

Sebagai bangsa yang beragama, kita hendaklah peka terhadap takwil yang dilakukan oleh pentakwil teks yang berselindung bagi memecah belah umat. Dalam hal ini, al-Qur'an mengecam keras terhadap mereka yang mentakwil ayat-ayat yang mengandung banyak erti dengan tujuan untuk mewujudkan kontroversi dan permusuhan sesama umat Islam.<sup>28</sup> Hal ini dirakamkan dalam firmanNya yang berbunyi;

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ  
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ  
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا  
أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

7. Dia lah yang menurunkan kepadamu (Wahai Muhammad) kitab suci al-Qur'an. sebahagian besar dari al-Qur'an itu ialah ayat-ayat "Muhkamāt" (yang tetap, tegas dan nyata maknanya serta jelas maksudnya); ayat-ayat Muhkamāt itu ialah ibu (atau pokok) isi al-Qur'an. dan yang lain lagi ialah ayat-ayat "Mutasyābihāt" (yang samar-samar, tidak terang maksudnya). oleh sebab itu (timbulah faham yang berlainan menurut kandungan hati masing-masing) - adapun orang-orang yang ada dalam hatinya kecenderungan ke arah kesesatan, maka mereka selalu menurut apa yang samar-samar dari Al-Quran untuk mencari fitnah dan mencari-cari takwilnya (memutarkan maksudnya menurut yang disukainya). padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya (tafsir maksudnya yang sebenar) melainkan Allah. dan orang-orang yang tetap teguh serta

---

<sup>27</sup> Terpelihara daripada melakukan sebarang kesalahan atau dosa sama ada dosa kecil atau besar serta perkara yang boleh menjatuhkan nama baiknya sebagai seorang rasul, seperti merompak, berzina dan lain-lain. Fauziyah Nurdin, *Pendidikan Islam* (Selangor : Pustaka Ilmi, 2001), 303.

<sup>28</sup> Seperti ideologi Hermeneutik yang ingin dipaksakan kepada al-Qur'an, sedangkan Hermeneutik sepanjang sejarah orang Yahudi dan Kristian, tujuan utamanya adalah untuk mencari nilai dan kebenaran teks bible yang seringkali mengalami perubahan dan versi. Perbezaan yang jelas dengan disiplin al-Qur'an adalah kaum muslimin telah sepakat bahawa al-Qur'an keseluruhannya adalah kalam Allah dan sehingga kini teks tersebut kekal terpelihara dan tidak mengalami perubahan sebagaimana bible. Dr. Ugi Suharto, *Pemikiran Islam Liberal* (Selangor : Dewan Pustaka Fajar, 2007), 27.

*mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama, berkata:" Kami beriman kepadaNya, semuanya itu datangnya dari sisi Tuhan kami" dan tiadalah yang mengambil pelajaran dan peringatan melainkan orang-orang yang berfikir.*

Surah Ali ‘Imran (3) : 7

### **c) Penggunaan Perkataan Takwil Dalam al-Qur’ān**

Perkataan takwil di dalam al- Qur’ān disebut sebanyak tujuh belas kali. Di dalam surah Yūsuf sebanyak lapan kali iaitu ayat 6,21,36,37,44,45,100 dan 101. Surah al-Kahf sebanyak dua kali iaitu ayat 78 dan 82. Surah al-Nisā’ satu kali iaitu ayat 59. Surah al-Isrā’ satu kali iaitu ayat 35. Surah al-A‘rāf sebanyak dua kali iaitu ayat 53. Surah Yūnus satu kali iaitu ayat 39. Surah Āli ‘Imrān sebanyak dua kali iaitu ayat 7. Manakala perkataan tafsir disebut satu kali sahaja di dalam al-Qur’ān iaitu dalam surah al-Furqān yang telah disebut di atas.

Perkataan tafsir tidak banyak digunakan di dalam masyarakat Arab berbeza dengan perkataan takwil. Sebelum kedatangan Islam, perkataan takwil digunakan dalam masyarakat Arab dalam budaya mereka seperti syair-syair. Perkataan takwil banyak digunakan di dalam al-Qur’ān ataupun didapati pada syair-syair klasik mereka. Istilah takwil digunakan di dalam al-Qur’ān dalam berbagai bentuk. Kadang-kadang untuk menjelaskan peristiwa yang belum terjadi seperti kisah Nabi Musa a.s dengan hamba yang soleh dan kadang-kadang digunakan untuk menyingkap takbir mimpi seperti kisah Nabi Yusuf a.s ketika di penjara atau sebagainya. Terdapat ayat-ayat al-Qur’ān menceritakan kisah-kisah mimpi Nabi terdahulu. Di antara kisah tersebut ialah kisah mimpi Nabi Yusuf a.s yang dirakamkan di dalam ayat yang berbunyi:



قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ (٤٤)

44. mereka menjawab: "Yang demikian itu ialah mimpi-mimpi yang bercampur aduk, dan kami bukanlah orang-orang yang mengetahui (takwil) mimpi-mimpi (yang sedemikian) itu".

Surah Yusuf (12) : 44

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٦)

6. dan Demikianlah caranya Tuhanmu memilihmu, dan akan mengajarmu takbir(takwil) mimpi, serta akan menyempurnakan nikmatNya kepadamu dan kepada keluarga Yaakub: sebagaimana ia telah menyempurnakannya kepada datuk nenekmu dahulu: Ibrahim dan Ishak. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana".

Surah Yusuf (12) : 6

Perkataan takwil dalam kedua-dua ayat di atas dikaitkan dengan perkataan الأحاديث atau الأحلام. Mentakwilkan kepada الأحاديث, sama ertinya dengan mentakwilkan kepada الأحلام seperti ayat di atas. Ayat ini menceritakan kegelisahan yang diderita oleh raja tentang mimpi yang dialaminya sehingga menyuruh Nabi Yūsuf a.s menjelaskan maksud mimpinya itu. Seterusnya petikan ayat al-Qur'ān yang memuat cerita tersebut seperti firman Allah;

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٢١)

21. dan (setelah Yusuf dijualkan di negeri Mesir), berkatalah orang yang membeli Yusuf kepada isterinya: "Berilah dia layanan yang sebaik-baiknya; semoga ia berguna kepada kita, atau kita jadikan dia anak". dan demikianlah caranya Kami menetapkan kedudukan Yusuf di bumi (Mesir

*untuk dihormati dan disayangi), dan untuk Kami mengajarnya sebahagian dari ilmu takbir mimpi. dan Allah Maha Kuasa melakukan segala perkara yang telah ditetapkanNya, akan tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.*

#### Surah Yusuf (12) : 21

Apabila takwil mimpi Nabi Yūsuf a.s terbukti, baginda a.s menggunakan istilah

رُؤْيَايَ yang bererti mimpi<sup>29</sup> dan bukan lagi الأَحْلَام bagi membuktikan kebenaran mimpinya itu. Daripada makna di atas, didapati perkataan takwil digunakan di dalam al-Qur'ān kepada peristiwa yang akan terjadi. Makna tersebut juga digunakan untuk menjelaskan mimpi sahabat Nabi Yūsuf a.s semasa berada di dalam penjara.<sup>30</sup>

Di dalam contoh yang lain, kisah Nabi Mūsā a.s bersama-sama hamba yang soleh atau dikenali dengan Nabi Khiḍīr a.s. Dalam ceritanya, Nabi Khiḍīr melakukan perbuatan di luar kemampuan akal Nabi Mūsā a.s seperti membakar perahu, membunuh anak-anak dan menegakkan kembali dinding rumah yang hampir roboh. Pada pandangan Nabi Mūsā a.s perbuatan Nabi Khiḍīr tersebut adalah sesuatu yang tidak boleh diterima akal sihat atau di luar jangkauan pemikirannya. Ini kerana, Nabi Mūsā a.s berpendapat bahawa beliau adalah hamba yang soleh, baik dan banyak ilmu dan tidak mungkin melakukan perbuatan mungkar seperti itu.

---

<sup>29</sup> Ayat itu berbunyi وَرَفَعَ أَبُوتَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ Al-Qur'an Surah Yusuf (12) : 100

<sup>30</sup> Ayat itu berbunyi قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُزَرِّقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِنَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ Al-Qur'an Surah Yusuf (12) : 37

Dalam kisah seterusnya, Nabi Khiḍir tidak tahan dengan pertanyaan Nabi Mūsā a.s yang selalu menanyakan setiap perbuatan aneh yang dilakukannya. Dalam al-Qur'ān ada disebut;

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩) وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢)

78.ia menjawab: "Inilah masanya perpisahan antaraku denganmu, aku akan terangkan kepadamu maksud (kejadian-kejadian yang dimusykilkan) yang engkau tidak dapat bersabar mengenainya.79. adapun perahu itu adalah ia dipunyai oleh orang-orang miskin yang bekerja di laut; oleh itu, aku bocorkan dengan tujuan hendak mencacatkannya, kerana di belakang mereka nanti ada seorang raja yang merampas tiap-tiap sebuah perahu yang tidak cacat.80. adapun pemuda itu, kedua ibu bapanya adalah orang-orang yang beriman, maka kami bimbang bahawa ia akan mendesak mereka melakukan perbuatan yang zalim dan kufur. 81. oleh itu, kami ingin dan berharap, supaya Tuhan mereka gantikan bagi mereka anak yang lebih baik daripadanya tentang kebersihan jiwa, dan lebih mesra kasih sayangnya. 82. adapun tembok itu pula, adalah ia dipunyai oleh dua orang anak yatim di bandar itu; dan di bawahnya ada "harta terpendam" kepunyaan mereka; dan bapa mereka pula adalah orang yang soleh. maka Tuhanmu menghendaki supaya mereka cukup umur dan dapat mengeluarkan harta mereka yang terpendam itu, sebagai satu rahmat dari Tuhanmu (kepada mereka). dan (ingatlah) aku tidak melakukannya menurut fikiranku sendiri. demikianlah penjelasan tentang maksud dan tujuan perkara-perkara yang engkau tidak dapat bersabar mengenainya".

Surah al-Kahfī (18) : 78-82

Huraian di atas menjelaskan bahawa takwil ialah usaha-usaha untuk menyingkap segala sesuatu melalui *dalalah* (petunjuk) yang masih tertutup dan tersembunyi. *Dalalah*

itu tidak boleh dicapai oleh setiap orang, hanya kepada orang-orang tertentu sahaja yang mempunyai kepakaran dan pemberian khusus daripada Allah swt. Daripada kisah tersebut dapat difahami bahawa penolakan Nabi Musa a.s bukan disebabkan kejahilan yang ada pada dirinya, akan tetapi lahir akibat daripada mentakwilkan perbuatan yang dinilai sebagai tidak wajar dan di luar kemampuan akal fikirannya.

Mencari petunjuk kepada persoalan yang tersembunyi yang dilakukan oleh Nabi Mūsā a.s sama maknanya kembali kepada asal persoalan seperti makna takwil menurut bahasa. Hal ini bermaksud kembali kepada asal lahirnya perbuatan tersebut, iaitu Nabi Khiḍīr sendiri. Oleh itu, hal ini sejalan dengan makna-makna takwil secara bahasa yang membawa makna kembali kepada asal atau *al-rujū'*.<sup>31</sup>

## 2.2 Kaedah Takwil Menurut al-Ṭabarī

Meskipun al-Ṭabarī tidak menerangkan secara jelas mengenai terminologi tafsir dan takwil sama ada menyamakannya atau membezakannya, namun penelitian terhadap kitab takwil "*Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*" menunjukkan bahawa beliau membezakan kedua istilah tersebut walaupun beliau sering menggunakan perkataan takwil bukannya tafsir seperti yang digunakan oleh ulama-ulama takwil yang kita kenal sekarang ini. Di antara istilah yang beliau sering gunakan adalah : *أَلْقَوْلُ فِي تَأْوِيلٍ ، تَأْوِيلُ هَذِهِ* :

---

<sup>31</sup> Ibn Manẓūr (t.t),11:32, Ḥusayn al-Dhahabī , *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*,(Kaherah : Maktabah Wahbah,1995), 1 : 18, al-Suyūṭī (t.t),4:167.

الآية ، قَالَ عَدَدٌ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ ، وَقَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ ، اِخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ kesemua istilah-istilah tersebut bermaksud tafsir.<sup>32</sup>

Al-Ṭabarī pada umumnya menyamakan penggunaan tafsir dan takwil dari aspek bahasa. Walaupun beliau menyamakan kedua istilah tersebut, namun beliau meletakkan perkataan takwil pada peringkat kedua iaitu proses takwil itu harus dilakukan setelah adanya tafsir terlebih dahulu. Takwil tidak boleh dilakukan tanpa melalui proses tafsir terlebih dahulu dan pada masa yang sama tidak semua proses tafsir itu dikatakan takwil.<sup>33</sup>

Dalam melakukan proses takwil, al-Ṭabarī biasanya menggunakan perkataan اَلْقَوْل dan diletakkan apabila memulakan pentakwilan ayat, perkataan اِخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ dan diletakkan apabila memulakan pentakwilan ayat, perkataan اِخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ atau قَالَ عَدَدٌ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ digunakan bagi menghuraikan beberapa pendapat ulama berkaitan ayat yang akan beliau takwilkan. Manakala perkataan تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ selalunya digunakan bagi memberikan kesimpulan atau ulasan kepada beberapa pendapat ulama al-Qur'ān atau memberikan alasan kepada pendapat-pendapat tersebut.<sup>34</sup>

Semasa menggunakan perkataan takwil, al-Ṭabarī tidak membatasi kepada mentakwil ayat tertentu sahaja, akan tetapi beliau menggunakannya bagi mengulas beberapa pendapat ulama al-Qur'ān. Selain itu, beliau juga menggunakan kata tersebut bagi membincangkan makna-makna huruf, i'rāb ayat, kalimah dan sebagainya. Contoh

<sup>32</sup> *Ibid.*, Ḥusayn al-Dhahabī (1995), 19.

<sup>33</sup> *Op.cit.*, Yahya Nuryadi (2005), 157.

<sup>34</sup> Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān*, (Kaherah : Dār al-Ma'ārif, 1995), 2:401.

huruf **لَمِنْ** dan **إِنْ** di dalam ayat **وَأِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِّينَ**<sup>35</sup>. Di kalangan orang-orang

arab mentakwil **إِنْ** kepada makna **مَا** dan **لَمْ** yang ada pada **لَمِنْ** kepada makna **إِلَّا**.<sup>36</sup>

Perbincangan mengenai bahagian manakah yang termasuk di dalam tafsir dan bahagian mana pula yang termasuk takwil adalah sesuatu yang rumit. Al-Ṭabarī hanya menyamakan kedua perkataan tersebut secara bahasa tetapi tidak secara istilah. Bertitik tolak daripada metode yang beliau garapkan dalam penulisan kitabnya, pengkaji berusaha menemukan titik perbezaan tersebut secara saksama.

Dalam pengenalan kitabnya pada juzuk pertama, al-Ṭabarī mentakwil surah al-Fātiḥah, “*basmalah*” dan surah al-Baqarah serta kebanyakannya menggunakan perkataan-perkataan yang merujuk kepada perkataan tafsir seperti **أَلْحُجَّةُ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ** ، **مَا قَالَهُ سَائِرُ** **الْمُفَسِّرِينَ** atau juga dengan perkataan lain yang menunjukkan kepada makna tersebut seperti **تَرْجَمَهُ الْقُرْآنُ** dan sebagainya. Istilah-istilah tersebut banyak ditemukan di dalam kitab-kitabnya terutama pada bahagian-bahagian yang telah dihuraikan tadi. Berbeza pada juzuk-juzuk seterusnya di mana al-Ṭabarī tidak lagi menggunakan istilah tersebut. Beliau hanya menggunakan satu istilah sahaja iaitu **التَّأْوِيلُ**.

Metodologi yang beliau gunakan itu, sekaligus menunjukkan bahawa terdapat perbezaan pada kedua istilah tersebut dari segi penggunaannya. Istilah **أَلْحُجَّةُ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ**

<sup>35</sup> Surah al-Baqarah (2) :198

<sup>36</sup> *Op.cit.*, al-Ṭabarī (1995), 2:398.

atau selainnya yang telah disebutkan di atas merujuk kepada pendapat-pendapat ulama takwil yang beliau huraikan sebelumnya. Ini menandakan pendapat-pendapat ulama takwil sewaktu al-Ṭabarī melakukan proses pentakwilan itu dinamakan tafsir bukannya takwil. Dengan kata lain, takwil adalah hasil kesimpulan al-Ṭabarī sendiri daripada pendapat-pendapat ulama takwil sebelumnya sama ada beliau memperkuat kepada salah satu pendapat yang berbentuk hadith, qiraat, kaedah bahasa, pendapat ulama takwil tentang makna lafaz dan sebagainya atau beliau mengemukakan pandangan peribadinya.<sup>37</sup>

Takwil menurut al-Ṭabarī lebih menjurus kepada pandangan peribadi beliau setelah melalui analisis, penelitian dan pertimbangan daripada beberapa pendapat yang sedia ada.<sup>38</sup> Sementara pendapat-pendapat ulama takwil yang beliau huraikan sewaktu melakukan proses takwil itu dinamakan tafsir.<sup>39</sup> Namun, termasuk dalam bahagian takwil adalah huraian beliau terhadap beberapa pandangan ulama takwil tanpa memberikan sebarang komentar semasa sesi perbincangan tersebut.<sup>40</sup>

Huraian di atas adalah selari dan tidak menyalahi apa yang telah diterapkan oleh al-Ṭabarī di dalam kitabnya. Namun al-Ṭabarī ketika memulakan takwil ayat daripada al-Qurʾān menyebut *أَلْقَوْلُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى*. Padahal beliau hanya menitik beratkan makna takwil secara bahasa sebagai kerangka awal menuju takwil secara istilah yang digunakan olehnya. Bagi menjelaskan keadaan ini, pengkaji kemukakan beberapa contoh;

---

<sup>37</sup> Yahya Nuryadi (2005), 166.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ  
وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ

Maksudnya :

*Dihiaskan (dan dijadikan indah) kepada manusia: kesukaan kepada benda-benda yang diingini nafsu, yaitu perempuan-perempuan dan anak-pinak; harta benda yang banyak bertimbun-timbun, dari emas dan perak; kuda peliharaan yang bertanda lagi terlatih; dan binatang-binatang ternak serta kebun-kebun tanaman. semuanya itu ialah kesenangan hidup di dunia. dan (ingatlah), pada sisi Allah ada tempat kembali yang sebaik-baiknya (yaitu Syurga).*

Surah al-Imran (3) : 14

Dalam ayat di atas kita dapati perkataan الْقَنَاطِيرِ menurut Mu‘āz bin Jabal ialah sebanyak seribu dua ratus auns. Maka makna tersebut diperolehi daripada riwayat-riwayat berikut ini, antaranya

حدثنا ابن بشار قال، حدثنا عبد الرحمن قال، حدثنا سفيان، عن أبي حصين، عن  
سالم بن أبي الجعد، عن معاذ بن جبل قال: القنطار: ألف ومئتا أوقية

Maksudnya:

*“Dari Ibn Basyar berkata, dari ‘Abd al-Rahman berkata, dari Sufyan, dari Husayn, dari Salim bin Abi al-Ja‘di di Muaz bin Jabal, perkataan الْقَنَاطِيرِ itu bermaksud seribu dua ratus auns.”<sup>41</sup>*

Pendapat lain mengatakan, الْقَنَاطِيرِ bermaksud seribu dua ratus dinar<sup>42</sup> seperti

pandangan al-Ḥasan al-Baṣrī dan al-Ḍaḥāk. Ada yang mengatakan الْقَنَاطِيرِ bermakna dua

<sup>41</sup> Ibid. 3:271.

<sup>42</sup> Ibid,272.



belas ribu dirham atau seribu dirham<sup>43</sup> dan ada juga yang mengatakan القَنَاطِيرُ itu bermakna lapan puluh ribu dirham atau seratus *ritl*<sup>44</sup> emas<sup>45</sup> atau tujuh puluh ribu<sup>46</sup> atau emas seberat satu kulit lembu<sup>47</sup> atau sejumlah wang yang banyak.<sup>48</sup>

Bagi al-Ṭabarī, makna-makna القَنَاطِيرُ yang diberikan oleh ulama di atas dinamakan tafsir dan bukannya takwil walaupun dengan menggunakan perkataan takwil pada permulaan pembahasannya. Pandangan al-Ṭabarī yang memilih makna القَنَاطِيرُ dengan wang yang banyak<sup>49</sup> tetap dinamakan takwil walaupun pendapat tersebut hanyalah bersifat bahasa yang diukur berdasarkan kepada ucapan orang arab yang tidak membatasi ukuran tertentu. Inilah yang dimaksudkan takwil sebenar menurut al-Ṭabarī.

Kadang-kadang beliau tidak memberikan sebarang komentar terhadap beberapa pandangan yang diberikan dan membiarkannya begitu sahaja namun hal ini amat jarang terjadi. Hal ini juga dianggap tafsir oleh beliau dan bukannya takwil seperti contoh berikut;

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Satu *ritl* bersamaan 12 awqiyah atau 2564 gram. *Al-Munjīd fī al-Lughah wa al-A'lām* (1994), Beirūt : Dār al-Musytasyriq, 266.

<sup>45</sup> *Op.cit.*, al-Ṭabarī (1995), 3: 273.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>49</sup> *Ibid.*

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ  
الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩)

Maksudnya :

19. Sesungguhnya agama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam. dan orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberikan Kitab itu tidak berselisih (mengenai agama Islam dan enggan menerimanya) melainkan setelah sampai kepada mereka pengetahuan yang sah tentang kebenarannya; (perselisihan itu pula) semata-mata kerana hasad dengki yang ada dalam kalangan mereka. dan (ingatlah), sesiapa yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah, maka sesungguhnya Allah amat segera hitungan hisabNya.

Surah Ali ‘Imran (3) : 19

Untuk mentakwilkan ayat di atas, al-Ṭabarī mendatangkan beberapa pandangan ulama takwil seperti berikut;

حدثنا بشر قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة قوله: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ  
الْإِسْلَامُ"، وَالْإِسْلَامُ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، (3)  
وهو دين الله الذي شرع لنفسه، وبعث به رسله، ودلّ عليه أوليائه، لا يقبل غيره ولا  
يجزى إلا به

Dari Ibn Basyār berkata, dari Yazīd berkata, dari Sa‘īd, dari Qatādah berkata: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، dan Islam adalah persaksian bahawa tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah, berikrar terhadap semua perkara yang datang daripada Allah iaitu agama Allah, yang dengannya Allah telah mengutuskan rasul-Nya. Itulah yang ditunjukkan kepada para kekasih-Nya, sementara yang lain tidak akan diterima oleh-Nya.<sup>50</sup>

Di dalam riwayat yang lain menyebut :

حدثني المشنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع  
قال، حدثنا أبو العالية في قوله: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، قال: "الْإِسْلَامُ"،

<sup>50</sup> Al-Ṭabarī, terj (2007), 5:275. *Op.cit.*, al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (1993), 2:12.

الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر  
الفرائض لهذا تبع.<sup>51</sup>

Dari al-Muthannā berkata, dari Ishāq berkata, dari Ibn Abī Ja‘far, dari bapanya, dari Rābī‘ berkata, dari Abū ‘Aliyah pada firman Allah “إن الدين عند الله الإسلام” berkata, Islam adalah mengikhlaskan hanya semata-mata kepada Allah Yang Maha Esa, iaitu dengan beribadah tanpa menyekutukanNya dengan segala sesuatu, mendirikan solat, menunaikan zakat, dan segala kewajipan lainnya.<sup>52</sup>

Selain dua riwayat di atas, ada riwayat lain yang dibawakan oleh Ibn Zayd dan Muḥammad bin Ja‘far bin al-Zubayr. Namun, di akhir perbincangan al-Ṭabarī tidak memberikan sebarang komentar atau menentukan pilihan makna tetapi beliau membiarkan sahaja pendapat tersebut.

Kesimpulannya, al-Ṭabarī berpendapat bahawa takwil adalah tafsir dari aspek bahasa semata-mata dan bukan hanya sebatas itu makna yang dikehendaki di dalam kitabnya. Hal ini sebagaimana turut diperkatakan oleh al-Dhahabī pengarang “*al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*” dan juga pandangan-pandangan ulama sebelum al-Ṭabarī.

## 2.3 Kaedah Takwil Menurut Al-Māturīdī

Pada bahagian pendahuluan kitabnya *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, al-Māturīdī telah meletakkan satu pengenalan umum bagi membezakan definisi takwil dan tafsir. Tafsir ialah apa yang dinukilkan daripada para sahabat Rasulullah saw dan takwil adalah apa

<sup>51</sup> *Op.cit*, al-Ṭabarī (t.t), 3 :288.

<sup>52</sup> *Op.cit*, al-Ṭabarī (2007).Al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī* (2008), 2 : 618.

yang diambil daripada para fuqaha.<sup>53</sup> Definisi ini diambil kira kerana para sahabat menyaksikan setiap peristiwa yang berlaku ketika al-Qur'ān diturunkan dan hanya generasi mereka yang mempunyai autoriti dan lebih mengetahui secara mendalam setiap peristiwa tersebut kerana berhadapan secara langsung dengan suasana penurunan al-Qur'ān.<sup>54</sup>

Takwil juga menurut al-Māturīdī adalah keterangan akhir sesuatu perkara, di ambil dari perkataan (آل - يؤول) yang bermaksud kembali sebagaimana yang dikatakan Abū Zayd,<sup>55</sup> sekiranya usaha mengembalikan maksud takwil kepada sekian sekian maksud, maka itulah yang dimaksudkan dan dituju, namun usaha itu tidaklah seketat yang terdapat pada tafsir kerana takwil tidak memerlukan penyaksian kepada Allah swt iaitu tidak boleh mengatakan bahawa inilah yang dikehendaki Allah, tetapi hendaklah mengatakan bahawa pandangan ini dikembalikan kepada sekian-sekian pandangan yang dimaklumi sebagai perkataan manusia biasa.<sup>56</sup> Sementara Allah swt lebih mengetahui hakikat kebenaran dari hikmahNya.

Contohnya adalah perselisihan ahli tafsir pada firman Allah swt (الْحَمْدُ لِلَّهِ).

Sebahagian mereka berpendapat bahawa Allah swt memuji diri-Nya dan sebahagian yang

---

<sup>53</sup> Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Beirut-Lubnan : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 1 : 349.

<sup>54</sup> *Ibid.* Tafsir memerlukan penyaksian secara langsung peristiwa penurunan wahyu agar menepati maksud sebenar yang dikehendaki, dan inilah yang dimaksudkan pada ancaman hadith (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار).

<sup>55</sup> Hanya dinyatakan sekadar nama Abū Zayd, berkemungkinan besar beliau adalah Abu Zayd Saīd bin Aws al-Anṣārī al-Nahwi (w.215H) seorang pakar ilmu Nahu dan Bahasa dan pengarang kitab *al-Nawadir* yang masih dalam bentuk manuskrip. Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad bin Uthmān, *Siyār A‘lām al-Nubalā’* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1982), 9 : 494-496, “Ibrahīm al-Yaḥyā,” laman sesawang [ahlalhdeth.com](http://www.ahlalhdeth.com), dicapai 27 Februari 2015, <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?p=784390>.

<sup>56</sup> *Ibid.*

lain berpandangan Allah swt memerintahkan untuk memujiNya.<sup>57</sup> Siapa yang berpandangan bahawa seharusnya begini bukan begitu<sup>58</sup> maka aktiviti tersebut adalah mentafsirkan sementara takwil adalah mereka yang berpandangan bahawa ditujukan segala pujian kepada yang layak mendapat pujian, mengarahkan perintah bersyukur kepada Allah swt, dan Allah swt jualah yang lebih mengetahui apa maksud yang dikehendakiNya.<sup>59</sup> Tafsir hanya mewakili satu pandangan sementara takwil mewakili banyak pandangan.<sup>60</sup>

Secara ringkasnya, al-Māturīdī mendefinisikan tafsir sebagai sesuatu yang pasti bahawa ianya benar-benar dimaksudkan oleh Allah s.w.t sedemikian<sup>61</sup>, sementara takwil merupakan hasil ijtihad seorang mujtahid tanpa menyatakan persaksian bahawa ia adalah daripada Allah swt. Namun begitu, jika ditelusuri karya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, al-Māturīdī tidaklah sewenangnyanya memuatkan sebuah takwilan meskipun tidak disandarkan penyaksiannya kepada Allah swt, melainkan setelah melalui proses *istidlal*, analisis, ijtihad dan syarat yang ketat sebagaimana syarat layaknya seorang mufassir.

## 2.4 Kesimpulan

Paparan di atas menjelaskan kepada kita bahawa terdapat perbezaan yang jelas di antara tafsir dan takwil khususnya dari aspek istilah baik menurut al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī. Iaitu tafsir menjurus kepada aspek riwayat seperti syarat yang ditetapkan oleh ulama tafsir. Oleh itu, tidak ada yang namanya tafsir yang tercela kerana bersumberkan

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Pengkaji beranggapan definisi tafsir di sini yang dimaksudkan al-Māturīdī adalah “membenarkan salah satu pandangan berdasarkan riwayat para sahabat”.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Rujuk nota kaki no.54, iaitu tafsir adalah berdasarkan riwayat para sahabat.

dalil yang ma'thūr, yang ada hanyalah takwil tercela apabila ia tidak menepati syarat yang telah ditetapkan oleh ulama al-Qur'ān. Takwil yang menepati syarat tersebut iaitu setelah berlakunya proses tafsir inilah yang diistilahkan oleh ulama al-Qur'ān dengan takwil *bi al-ra'y al-mahmūd* atau takwil terpuji.

University of Malaya

## **BAB 3**

### **KAEDAH PENTAKWILAN AYAT AL-QUR'ĀN MENURUT AL-ṬABARĪ DAN AL-MĀTURĪDĪ**

#### **3.0 Pendahuluan**

Bab ini akan menerangkan tentang perbezaan dan persamaan yang wujud di antara takwil versi al-Ṭabarī dan al-Māturīdī di dalam karya mereka. Untuk memudahkan analisis dapatan kajian, pengkaji telah memecahkan analisis bab ini kepada beberapa isu penting seperti perbezaan dan persamaan takwil dari aspek sumber wahyu, generasi salaf, mazhab atau kumpulan, dan keautoritian sumber. Hasil analisis kajian perbandingan di antara dua tokoh ini akan mendedahkan aspek persamaan dan perbezaan yang wujud dari segi pendekatan metodologi takwil yang ditempuh oleh setiap pengarang. Sehingga akhirnya pengkaji akan menonjolkan perbandingan pendekatan takwil yang ditempuh oleh kedua pengarang dalam isu-isu pilihan pada bab yang keempat.

#### **3.1 Takwil Bersumberkan Wahyu**

Para ulama dalam disiplin ilmu al-Qur'ān bersepakat bahawa takwil terbaik adalah takwil berdasarkan sumber wahyu. Mereka meletakkan kedudukan takwil ayat al-Qur'ān dengan ayat al-Qur'ān adalah merupakan takwil terbaik dari sudut keauthoritiannya dan seterusnya adalah takwil al-Qur'ān dengan ḥadīth. Justeru itu, pengkaji meletakkan aspek ini sebagai piawai utama dalam menilai metodologi takwil yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī dalam karya masing-masing.

## a) Al-Qur'ān

### Contoh 1 : Firman Allah swt:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (٨)

Al-Baqarah 2 : 8

Terjemahan : Dan di antara manusia ada yang berkata: "Kami telah beriman kepada Allah dan kepada hari akhirat"; padahal mereka sebenarnya tidak beriman."

Para ahli takwil telah bersepakat bahwa ayat ini diturunkan kepada golongan munafik.<sup>1</sup> Dalam mentakwil ayat ini, al-Māturīdī telah merujuk ayat al-Qur'ān bagi menyokong keterangannya. Sebagai contohnya, lafaz "بِمُؤْمِنِينَ" dalam ayat ini diertikan sebagai "*orang-orang yang membenarkan (iman) dalam hati mereka*", bersesuaian dengan dua ayat lain yang menguatkan lagi maksud ayat tersebut iaitu Surah al-Mā'idah ayat ke 41 dan Surah al-Nisā' ayat ke 65<sup>2</sup>:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا  
بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

Al-Mā'idah 5:41

Terjemahan: Wahai Rasul Allah! janganlah engkau menanggung dukacita disebabkan orang-orang yang segera menceburkan diri dalam kekufuran, iaitu dari orang-orang yang berkata dengan mulutnya: "kami tetap beriman", padahal hatinya tidak beriman.

<sup>1</sup> Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-*Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān* (Beirut-Lubnan : Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1999), 1 : 149, Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-*Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, (Jakarta : Pustaka Azzam, 2007), 2 : 383.

<sup>2</sup> Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd al, *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah* (Beirut-Lubnan : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 1 : 377.



فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

Al-Nisā' 4 : 65

Terjemahan: Maka demi Tuhanmu (Wahai Muhammad)! mereka tidak disifatkan beriman sehingga mereka menjadikan Engkau hakim dalam mana-mana perselisihan yang timbul di antara mereka”

Sementara itu, al-Ṭabarī mengatakan ketika Allah SWT mengurniakan Rasulullah SAW kedudukan yang stabil di Madinah dengan kemenangan orang Islam dan orang-orang kafir dihinakan, maka timbul perasaan dengki dan iri hati di dalam hati para pendeta Yahudi terhadap Rasulullah SAW.<sup>3</sup> Mereka menampakkan kebencian dan permusuhan terhadap Rasulullah saw kecuali beberapa orang yang diberi petunjuk oleh Allah SWT sebagaimana Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 109;

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ  
أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ  
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٩)

Al-Baqarah 2 : 109

Terjemahan: Banyak di antara ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) suka kalaulah kiranya mereka dapat mengembalikan kamu menjadi kafir setelah kamu beriman, kerana dengki yang timbul dari diri mereka sendiri, sesudah nyata kepada mereka kebenaran (Nabi Muhammad s.a.w). oleh itu, maafkanlah dan biarkanlah oleh kamu (akan mereka), sehingga Allah datangkan perintahNya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.

---

<sup>3</sup>Op.cit.

Ayat ini menurut beliau bertepatan dengan beberapa orang Ansar yang telah memberikan perlindungan kepada Rasulullah saw secara tersembunyi namun menyimpan perasaan dengki dan berpura-pura beriman kerana takut dibunuh oleh Rasulullah saw dan para sahabatnya jika terbongkar rahsia mereka. Mereka bersekutu dengan Yahudi kesan saki-baki kesyirikan yang masih ada pada mereka dan masih lemah kefahaman mengenai ajaran Islam. Sikap mereka jika bertemu Rasulullah saw dan para sahabatnya adalah mengisytiharkan keimanan mereka kepada Allah swt dan Rasul-Nya serta hari kebangkitan namun jika bertemu sesama mereka dari golongan Yahudi dan musyrik akan menafikan keimanan mereka. Allah swt merakamkan sikap tercela golongan ini dalam Surah al-Baqarah ayat 14;

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ (١٤)

Al-Baqarah 2 : 14

Terjemahan: Dan apabila mereka bertemu dengan orang-orang yang beriman, mereka berkata: " kami telah beriman ", dan manakala mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka berkata pula:" Sesungguhnya kami tetap bersama kamu, sebenarnya kami hanya memperolok-olok (akan orang-orang yang beriman)".

Al-Ṭabarī menyatakan bahawa ayat ini adalah merupakan takwilan kepada ayat ke 8 surah al-Baqarah.<sup>4</sup> Maksud “kami beriman kepada Allah” adalah “*kami benar dalam soal keimanan kami kepada Allah*”. Sementara penafian iman ke atas mereka adalah pada ungkapan وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ “padahal mereka tidak beriman” telah

<sup>4</sup> Untuk contoh penggunaan takwil dengan ayat al-Qur’ān di sini, al-Ṭabarī telah memulakannya dengan ungkapan “...و تأويل ذلك”, *Ibid*.

menafikan ucapan mereka yang mengaku beriman di hadapan Rasulullah saw dan para sahabat.

Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī, kedua-duanya telah mengaplikasikan kaedah takwil al-Qur'ān dengan al-Qur'ān dalam mentakwil ayat ke-8 Surah al-Baqarah pada lafaz **بِأُؤْمِنِينَ**. Meskipun kedua pengarang tersebut telah mentakwilkan lafaz tersebut dengan ayat al-Qur'ān yang berbeza<sup>5</sup>, tetapi maksud yang dikehendaki adalah sama iaitu merujuk kepada makna keimanan yang hakiki semata-mata kerana Allah swt adalah bukan sekadar lakonan di hadapan manusia tetapi mestilah diikuti dengan membenarkannya di dalam hati.

#### Contoh 2 : Firman Allah swt

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا  
وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (٥٨)  
Al-Baqarah 2 : 58

Terjemahan: Dan (kenangkanlah) ketika kami berfirman: "masuklah kamu ke bandar ini, kemudian makanlah dari benda-benda yang ada di dalamnya dengan sepuas-puasnya, apa sahaja yang kamu sukai. dan masuklah kamu melalui pintunya dengan tunduk (merendah diri); dan (mintalah ampun dengan) berkata: ' Ya Allah ampunilah dosa kami '; supaya kami ampunkan kesalahan-kesalahan kamu, dan kami akan tambah pula pahala orang-orang yang berbuat baik.

Allah SWT berfirman kepada kaum Nabi Mūsā a.s agar ketika mereka memasuki Baytul Maqdis, mereka boleh makan sepuas-puasnya apa yang terdapat di negeri tersebut dan hendaklah melalui pintu gerbang utamanya sambil bersujud dan merendah diri dengan berdoa memohon keampunan kepada Allah SWT semoga

---

<sup>5</sup> Al-Māturīdī merujuk Surah al-Mā'idah ayat ke 41 dan Surah al-Nisa' ayat ke 65, sementara al-Ṭabarī membawakan ayat ke-14 Surah al-Baqarah.

diampunkan segala kesalahan dan ditambah pahala bagi orang-orang yang berbuat kebaikan.

Sehubungan dengan itu, pengertian “tambah” pada ungkapan “سَنَزِيدُ” dalam ayat ini telah ditakwilkan oleh al-Māturīdī dengan makna “التوفيق بالإحسان من بعد” (pertolongan untuk berbuat baik di waktu mendatang), bersesuaian dengan Surah al-Layl ayat ke5-7<sup>6</sup>:

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧)

Al-Layl 92 : 5-7

Terjemahan: Adapun orang yang memberikan apa yang ada padanya ke jalan kebaikan dan bertaqwa (mengerjakan suruhan Allah dan meninggalkan segala laranganNya), serta ia mengakui dengan yakin akan perkara yang baik. maka sesungguhnya Kami akan memberikannya kemudahan untuk mendapat kesenangan (syurga).”

Sementara al-Ṭabarī pula telah mentakwilkan lafaz “سَنَزِيدُ” dengan menukilkan pendapat Ibn ‘Abbas yang menyatakan, “barangsiapa berbuat kebajikan di antara kalian maka Kami akan menambah kebajikannya, dan barangsiapa berbuat kesalahan maka Kami akan mengampuni kesalahannya.”<sup>7</sup>

Melihat kepada contoh di atas, al-Māturīdī telah mentakwilkan ungkapan “سَنَزِيدُ” dengan makna “التوفيق بالإحسان من بعد” (pertolongan untuk berbuat baik di

waktu mendatang) berdasarkan firman Allah swt dalam Surah al-Layl ayat 5-7.

Adapun al-Ṭabarī, beliau tidak mendatangkan ayat al-Qur’ān sebagai salah satu

---

<sup>6</sup> Ibid,1: 470.

<sup>7</sup> Al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim, Abī Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm : Musnadan ‘an al-Rasūl wa-al-Ṣaḥābah wa-al-Tābi‘īn* (al-Madinah al-Munawwarah : Maktabat al-Dar, 1988),1:119.

bentuk pendalilan dalam bentuk takwil tetapi telah mendatangkan riwayat Ibn ‘Abbas yang menunjukkan keluasan rahmat dan keadilan Allah swt berkenaan jaminan tawaran ganjaran berganda yang menanti bagi mereka yang mengerjakan kebajikan dan akan mengampuni dari kalangan hamba-hamba-Nya yang bertaubat.<sup>8</sup> Walau bagaimanapun, maksud yang ditunjukkan oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī adalah tidak jauh berbeza dan hampir sama iaitu bentuk-bentuk nikmat yang akan dikurniakan Allah swt kepada setiap mukmin yang mengerjakan amal soleh dan kebajikan secara ihsan.

## b) al-Ḥadīth

### Contoh 1: Firman Allah swt

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ.... (٢٢٩)

Al-Baqarah 2 : 229

Terjemahan: Talak (yang boleh dirujuk kembali itu hanya) dua kali. sesudah itu bolehlah ia (rujuk dan) memegang terus (isterinya itu) dengan cara yang sepatutnya atau melepaskan (menceraikannya) dengan cara yang baik.

Para ahli takwil berbeza pandangan mengenai takwilan ayat di atas.<sup>9</sup> Sebahagian mereka menyatakan bahawa ayat ini menjadi dalil bilangan talak yang dibolehkan untuk merujuk kembali isteri setelah diceraikan dan tempoh iddah yang dibenarkan.<sup>10</sup> Perkataan “تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ” (menceraikannya dengan cara yang baik)

dalam ayat di atas telah ditakwilkan oleh al-Māturīdī sebagai talak ketiga merujuk

<sup>8</sup> Al-Ṭabarī hanya melakukan proses tafsir dengan mendatangkan riwayat Ibn ‘Abbas dan tidak melakukan takwil bagi ayat ini. Tafsiran yang sama seperti ini turut ditemukan dalam tafsiran anak muridnya yang terkenal iaitu Ibn Kathīr, Abī al-Fidā Ismail Ibn Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr* (Riyādh :Dār al-Salām,2004),1:148.

<sup>9</sup> Al-Ṭabarī, 2:469.

<sup>10</sup> Sebelum turunnya ayat ini, masyarakat Arab jahiliyah boleh menceraikan dan merujuk isteri-isteri mereka sewenangnyanya sehinggalah Islam datang menetapkan dan mengehadkan bilangan talak dan tempoh iddah .*Ibid.*

kepada kenyataan Nabi s.a.w ketika ditanya maksud “تَسْرِيعٌ بِإِحْسَانٍ” telah menjawab :

“ia adalah talak ketiga”.<sup>11</sup>

Sementara al-Ṭabarī pula telah mentakwilkan maksud “تَسْرِيعٌ بِإِحْسَانٍ” dengan merujuk riwayat al-Suddī dan al-Dahhāk yang menyatakan bahawa bilangan talak yang dibenarkan rujuk adalah hanya sebanyak dua kali, iaitu hendaklah dirujuk setiap kali talak dengan cara yang baik dan menceraikannya dengan cara yang baik.<sup>12</sup>

Meskipun terdapat sedikit perbezaan pada versi takwilan al-Ṭabarī dan al-Māturīdī, namun jika diperhalusi keduanya bersepakat pada makna yang sama iaitu istilah talak ketiga adalah merujuk kepada para suami yang menceraikan isterinya kali pertama atau kedua hanya boleh merujuk isteri mereka sebanyak dua kali sahaja kerana pada talak kali ketiga sudah tidak boleh dirujuk lagi.

## Contoh 2 : Firman Allah swt

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا  
إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٢٠٣)

Al-Baqarah 2 : 203

Terjemahan: dan sebutlah kamu akan Allah (dengan takbir semasa mengerjakan Haji) dalam beberapa hari yang tertentu bilangannya. kemudian sesiapa yang segera (meninggalkan Mina) pada hari yang kedua, maka ia tidaklah berdosa dan sesiapa yang melambatkan (meninggalkan mina) maka ia juga tidaklah berdosa; (ketiadaan dosa itu ialah) bagi orang yang bertaqwa dan hendaklah kamu bertaqwa kepada Allah dan ketahuilah sesungguhnya kamu akan dihimpunkan kepadaNya.

Secara umumnya, ahli takwil berpandangan bahawa وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ

adalah merujuk kepada amalan mengingati Allah swt dengan mengesakan dan

<sup>11</sup> Al-Māturīdī tidak menyebutkan riwayatnya berkemungkinan kerana terlalu banyak riwayat berkenaan ayat ini.

<sup>12</sup> Pendapat ini bersesuaian dengan zahir ayat yang membolehkan suami merujuk kembali isterinya hanya sebanyak dua kali. Al-Ṭabarī, 2: 472.

membesarkannya, pada hari yang dikhususkan iaitu pada hari melontar jumrah.<sup>13</sup> Di antara yang cenderung dengan pandangan ini adalah al-Ṭabarī sehingga beliau telah mendatangkan sejumlah riwayat mengenainya. Berikut didatangkan beberapa ḥadīth yang telah dibawa oleh al-Ṭabarī daripada riwayat Saidatina Aisyah r.a dan Abu Hurairah r.a. yang berbunyi:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبدالله ابن خذافة يطوف في منى : لا تصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وذكر الله عز وجل

Maksudnya :

*“Dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah saw telah mengutus ‘Abd Allah bin Khudhafah mengelilingi Mina. Hari ini janganlah kamu semua berpuasa, kerana hari ini adalah hari untuk makan, minum dan zikir kepada Allah swt.”<sup>14</sup>*

Selain itu, riwayat daripada sayyidatina ‘Aisyah r.a yang berbunyi :

عن عائشة أن رسول الله قال : إنّ هذه الأيام أيام أكل وشرب وذكر الله

Maksudnya:

*“Dari Aisyah, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Hari ini adalah hari untuk makan, minum, dan zikir kepada Allah.”<sup>15</sup>*

Adapun al-Māturīdī, beliau kelihatan lebih cenderung dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahawa أَيَّامٌ مَّعْدُودَاتٍ adalah hari menyebut nama Allah dengan pengorbanan dan penyembelihan pada hari *Nahar*<sup>16</sup> dan dua hari selepasnya

<sup>13</sup> Allah memerintahkan agar hamba-hambanya memperbanyakkan bertakbir semasa melontar jamrah. Al-Ṭabarī 2:314. Al-Ṭabarī menggunakan lafaz “القول في تأويل قوله تعالى”.

<sup>14</sup> *Op.cit.*, al-Ṭabarī (1995), 2 : 415. Ḥadīth riwayat Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, (Jeddah : Dār al-Minhāj, 2008), no. ḥadīth 10286 , 3: 494, dan disahihkan oleh Albānī, Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥadīth al-Ṣaḥīḥah* (Riyadh : Maktabah al-Ma‘arif al-Nasyar, 2002), no. ḥadīth 3573, 7:1539.

<sup>15</sup> *Ibid.* Ḥadīth riwayat Muslim, Kitāb al-Ṣiyām, Bāb Taḥrīm Ṣawm Ayām Tasyrīk, no. ḥadīth 1141, Lihat Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim, “Sahih Muslim,” dalam *Mawsū‘āt al-Ḥadīth al-Sharīf*, 860.

<sup>16</sup> Hari Raya Aidiladha atau 10 zulhijjah.

berdasarkan riwayat daripada Saidina ‘Ali r.a yang turut diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar r.a sesungguhnya Rasulullah saw bersabda ;

الأيام المعدودات : يوم النحر ويومان بعده , اذبح في أيها شئت وأفضلها أولها

Maksudnya:

*Hari-hari yang ditentukan, iaitu hari Nahar dan dua hari selepasnya, maka lakukanlah sembelihan dari mana-mana hari yang kamu inginkan tetapi yang paling utama adalah sembelihan pada hari pertama.*<sup>17</sup>

Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī bersetuju dengan pandangan majoriti ulama takwil bahawa ayat di atas adalah merujuk kepada amalan mengingati Allah swt dengan mengesakan dan membesarkannya, pada hari yang dikhususkan iaitu pada hari Raya Aidil Adha merujuk kepada 10,11, dan 12 zulhijjah. Hanya al-Ṭabarī mentakwilkan dengan mendatangkan ḥadīth yang menggalakkan umat Islam merayakan hari tersebut dengan makan dan minum sambal mengingati Allah, sementara al-Māturīdī pula mendatangkan ḥadīth yang mengingatkan mengenai hari pengorbanan dengan penyembelihan haiwan korban. Kesimpulannya, kesemua amalan-amalan yang dinyatakan oleh ḥadīth yang didatangkan oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī adalah saling melengkapi antara satu sama lain kerana semuanya adalah termasuk di dalam perkara-perkara yang disyariatkan semasa hari Raya Aidil Adha.

### 3.2 Takwil Generasi Salaf

Takwil berdasarkan athar para sahabat berada di kedudukan kedua selepas takwil berdasarkan hadith Rasulullah s.a.w. Majoriti mufassir berpegang dengan kaedah

---

<sup>17</sup> *Op.cit.*, Al-Māturīdī (2005), 2: 98.



yang mengatakan bahawa proses takwil tidak boleh terkeluar daripada ucapan salaf<sup>18</sup> kerana mereka merupakan generasi yang paling hampir dengan proses penurunan wahyu dan kebersamaan mereka dengan Rasulullah (sahabat) atau yang berguru dan berdampingan dengan generasi tersebut (tabi'īn). Bahkan, Rasulullah sendiri telah meletakkan generasi salaf ini di tempat yang istimewa sebagai rujukan umat selepasnya dengan sabda :

*“sebaik-baik manusia adalah kurunku (sahabat), kemudian kurun selepasnya (tabi'īn) dan kurun selepas kurun tersebut (tābi'tabi'īn).”<sup>19</sup>*

#### a) Sahabat dan Tabi'īn

##### Contoh 1: Firman Allah swt

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢)

Al-Fatihah 1 : 2

Terjemahan: Segala puji tertentu bagi Allah, Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam.

Al-Māturīdī sering menukulkan pendapat-pendapat yang disampaikan oleh para sahabat dalam mentakwil ayat al-Qur'ān. Di antara pendapat sahabat yang paling banyak dirujuk oleh beliau adalah 'Abd Allāh bin 'Abbas (w.68H/687M). Beliau mentakwilkan ayat (الْحَمْدُ لِلَّهِ) (Segala puji bagi Allah) tidak hanya dapat ditakwilkan bahawa Allah memuji diri-Nya sendiri supaya menunjukkan hak-Nya ke atas hamba-hamba-Nya untuk dipuji, tetapi dapat juga ditakwilkan sebagai Allah memerintahkan

<sup>18</sup> Salaf secara bahasa mempunyai banyak makna, salah satunya adalah orang-orang terdahulu. Dari segi istilah pula adalah suatu tempoh jangka masa yang telah lalu yang hidup padanya orang-orang soleh. Zamihan Mat Zin al-Ghari, *Salafiyah Wahabiyah Suatu Penilaian* (Malaysia : Terajaya Enterprise, 2001),1.

<sup>19</sup> Ḥadīth riwayat al-Bukhārī, Kitab Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī , Bāb Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī,no. Ḥadīth 3650,3651, dan Muslim, Kitab Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bab Faḍlu al-Ṣaḥābah, no. Ḥadīth 6469,6470. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Isma'īl al-Bukhārī, “Ṣāḥīḥ al-Bukhārī,” dalam *Mawṣū'at al- Ḥadīth al-Sharīf : al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-'Azīz Al al-Shaykh (Riyadh : Dār al-Salām,2000), 297 dan Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim, “Sahih Muslim,” dalam *Mawṣu'at al-Hadith al-Sharif*,1121-1122.

kepada hamba-hamba-Nya dengan berfirman : “Katakanlah : Segala puji bagi Allah!” Kerana perkataan “الْحَمْدُ” disandarkan kepada Allah, maka kata ganti diri tersebut adalah merujuk kepada perintah wajib ke atas hamba-hamba-Nya untuk menyampaikan segala puji dan syukur kepada-Nya.<sup>20</sup>

Di samping itu, perintah bersyukur dapat difahami dari hadith yang mengkhabarkan kepada kita bahawa Nabi s.a.w telah bangun untuk solat malam sehingga bengkak kakinya. Setelah ditanya oleh Sayidatina Aisyah r.a tidakkah dosa-dosa baginda yang lalu dan akan datang telah diampuni oleh Allah, maka baginda menjawab: “Apakah aku tidak boleh menjadi seorang hamba yang bersyukur?” Oleh kerana itu, barangsiapa yang mentaati Allah, bererti dia telah bersyukur kepada Allah.<sup>21</sup>

Sementara al-Ṭabarī pula berkata الْحَمْدُ لِلَّهِ bererti segala kesyukuran hanya bagi Allah swt dan bukan sembahsan lain di atas segala kurniaan-Nya kepada hamba-hambaNya yang tidak terhitung jumlahnya seperti kesihatan sehingga dapat menunaikan kewajipan, berbagai bentuk rezeki dan kenikmatan dunia sehingga dijanjikan pula dengan kenikmatan yang kekal abadi di akhirat bagi sesiapa yang mentaati-Nya, segala puji bagi Allah SWT atas segalanya.<sup>22</sup> Sebagaimana al-Māturīdī, al-Ṭabarī juga telah mendatangkan sejumlah riwayat daripada Ibnu Abbas dan beberapa sahabat Nabi saw yang lain ketika mentakwil ayat ini.

---

<sup>20</sup> Al-Māturīdī, *Ta'wīlat Ahl al-Sunnah*, 1:349.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 7-9.

<sup>22</sup> Al-Ṭabarī, 1: 89.

Riwayat Ibnu Abbas menyebutkan tentang الْحَمْدُ لِلَّهِ, Jibril berkata kepada Nabi

Muhammad saw, “Ucapkanlah wahai Muhammad : الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. Ibn Abbas

berkata, alhamdulillah bererti bersyukur kepada Allah dan mengakui segala nikmat-Nya, petunjuk-Nya dan sebagainya.<sup>23</sup> Sementara riwayat dari Al-Ḥakam bin Umair juga seorang sahabat menyatakan bahawa Rasulullah SAW bersabda;

إِذَا قُلْتَ الْحَمْدَ لِلَّهِ , فَقَدْ شَكَرْتَ اللَّهَ فَزَادَكَ

*“Jika engkau mengucapkan ‘segala puji bagi Allah Tuhan sekalian alam, bererti engkau telah bersyukur kepada-Nya dan Dia akan menambahmu.”*<sup>24</sup>

Segala pujian hanyalah bagi Allah. Itulah yang cuba ditonjolkan oleh al-Ṭabarī al-Māturīdī ketika mentakwilkan الْحَمْدُ لِلَّهِ dengan riwayat para sahabat r.a. Selain itu, masing-masing juga menyatakan bahawa kita sebagai hamba-Nya mestilah menyampaikan rasa bersyukur di atas segala nikmat kurniaan Allah yang bukan sahaja di dunia tetapi kekal sehingga di akhirat.

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid .

## Contoh 2: Firman Allah swt

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ  
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Al-Baqarah 2 : 218

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang berhijrah serta berjuang pada jalan Allah (untuk menegakkan agama Islam), mereka itulah orang-orang Yang mengharapkan rahmat Allah. dan (ingatlah), Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Ayat di atas menggambarkan mengenai hakikat sebenar orang mukmin, orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah dalam pengertian yang dikehendaki Allah adalah mereka yang melakukan tindakan tersebut hanya untuk mendapatkan rahmat Allah SWT semata-mata bukan atas niat yang lain. Dalam mentakwil pengertian *وَالَّذِينَ هَاجَرُوا* “orang yang berhijrah”, al-Māturīdī telah mengambil riwayat para sahabat seperti Saidina Abu Bakr r.a (w.13/634). Beliau telah membahagikan pengertian hijrah kepada dua bentuk iaitu hijrah sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi s.a.w dari Mekah ke Madinah dan tidak akan berlaku lagi kerana sabda baginda saw “*Tiada hijrah setelah pembebasan Kota Mekah*”, dan hijrah dalam menjauhi perbuatan dosa iaitu hijrah dalam bentuk kekal hingga ke hari ini. Saidina Abu Bakr r.a berkata : “Hendaklah seseorang berhijrahkan kaum dan keluarganya hanya kerana Allah s.w.t semata-mata.”<sup>25</sup>

Di samping itu, al-Ṭabarī pula turut memuatkan dua takwilan berkenaan ayat di atas. *Pertamanya* adalah mereka yang meninggalkan tempat kaum musyrikin di semua penjuru kota dan tidak berjiran dengan mereka, berpindah dari mereka, negeri dan tempat tinggal mereka ke tempat lain, berpindah dari sesuatu tempat menuju

---

<sup>25</sup>*Ibid.*, Ta'wīlat, 1:116.

kepada sesuatu tempat yang lain dan *kedua* adalah orang-orang yang berpindah dari kekuasaan ahli syirik dengan meninggalkan mereka kerana takut berlaku fitnah ke atas agamanya.

Di antara riwayat yang menjadi sandaran al-Ṭabarī adalah daripada salah seorang tabi'īn yang terkemuka pada zamannya iaitu Qatādah bin Di'āmah (w.117/735)<sup>26</sup> yang menyatakan bahawa Allah swt memuji para sahabat Nabi saw dengan sebaik-baik pujian dalam ayat ini kerana mereka adalah generasi pilihan dari kalangan umat ini, sehingga Allah menjadikan mereka orang yang berharap dan barangsiapa berharap, maka dia akan mencari, barangsiapa takut, dia akan lari.<sup>27</sup>

Sama ada al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī masing-masing menjadikan generasi salaf sebagai sandaran dalam mentakwil ayat di atas. Jika diteliti, takwilan keduanya bertemu pada satu titik yang sangat hampir iaitu keduanya bersepakat bahawa ayat di atas adalah merujuk kepada generasi sahabat-sahabat Rasulullah yang telah berhijrah semata-mata hanya untuk mengharapkan keredhaan Allah SWT.

### Contoh 3 : Firman Allah swt

وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (٢٤١)

Al-Baqarah 2 : 241

Terjemahan: Dan isteri-isteri yang diceraikan berhak mendapat mut'ah pemberian saguhati) dengan cara yang patut, sebagai satu tanggungan yang wajib atas orang-orang yang bertaqwa.”

---

<sup>26</sup> *Op.cit.*, Al-Ṭabarī, 2 :369.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Ayat di atas menceritakan mengenai isteri-isteri yang diceraikan oleh suami mereka berhak mendapat sejumlah pemberian saguhati. Sebahagian ulama mewajibkan<sup>28</sup> dan sebahagian yang lain tidak mewajibkannya.<sup>29</sup>

Dalam isu ini, al-Māturīdī telah memetik pandangan Ḥasan bin ‘Alī (w.50/670) yang menyatakan bahawa pemberian tersebut adalah tidak wajib, tetapi ia hanya lebih kepada alasan ihsan kemanusiaan.<sup>30</sup>

Sementara al-Ṭabarī, beliau dalam isu ini cenderung dengan pendapat Sa‘id bin Jubayr (w.714H) salah seorang tabi‘īn yang menyatakan bahawa Allah menurunkannya sebagai dalil kepada hamba-hambaNya bahawa semua wanita yang diceraikan itu berhak mendapatkan mut‘ah daripada suami yang menceraikannya.<sup>31</sup>

Secara umumnya, majoriti ulama bersepakat tentang pemberian saguhati kepada isteri yang telah diceraikan namun mereka hanya berselisih pandangan dari segi kadarnya termasuklah al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.<sup>32</sup> Masing-masing bersetuju pada kadar pemberian saguhati tersebut adalah melihat kepada kemampuan suami. Cukuplah peringatan Allah dalam akhir ayat di atas bahawa pemberian saguhati tersebut dapat membentuk sifat taqwa dalam diri para suami.

## **b) Kekuatan Ijmak**

Ijmak mempunyai kekuatannya yang tersendiri dalam mentakwil ayat-ayat al-Qur’ān. Ijmak di dalam takwil bertujuan untuk menentukan takwil-takwil pilihan yang disukai sama ada sewaktu memilih takwil makna lafaz atau menerangkan

---

<sup>28</sup> Pandangan majoriti salaf termasuklah Syafi‘ī berdasarkan ḥadīth Sa‘id bin Jubayr, Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Riyādh : Dār al-Salām, 2004), 1:414.

<sup>29</sup> Pandangan yang tidak mewajibkannya kerana berdasarkan kefahaman umum ayat 236 Surah al-Baqarah yang menyatakan bahawa ia adalah satu ketetapan bagi golongan yang berlaku ihsan. *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2:216.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

kedudukan ayat dalam *i'rab* atau membincangkan tentang *qira'ah* dan sebagainya. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī akan menolak mana-mana takwil yang menyalahi ijmak ulama meskipun takwil itu dikemukakan oleh tokoh-tokoh takwil terkemuka seperti Ibn 'Abbas, Mujāhid atau selainnya.

### Contoh 1: Firman Allah swt

وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیُّهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

Al-Baqarah 2 : 148

Terjemahan: Dan bagi tiap-tiap umat ada arah (kiblat) yang masing-masing menujunya; oleh itu berlumba-lumbalah kamu mengerjakan kebaikan.

Terdapat beberapa pandangan yang dikemukakan oleh al-Māturīdī berkenaan takwilan ayat di atas. Di antaranya beliau memuatkan pandangan yang mengatakan (هُوَ مُوَلِّیُّهَا) adalah Allah swt sebagai arah kiblat, diikuti pandangan yang mengatakan (هُوَ) adalah orang yang mendirikan solat ke arah kiblat, dan juga pandangan yang menyatakan bahawa arah kiblat itu mestilah menghadapnya tidak kira sama ada daripada arah depan ataupun belakang<sup>33</sup>. Walau bagaimanapun, kesemua takrifan tersebut menjurus kepada makna menghadap ke arah kiblat yang tidak jauh berbeza dengan takwilan al-Ṭabarī.

Al-Ṭabarī telah mengemukakan pandangan Ibn Abbas yang membaca ayat di atas dengan هُوَ مُوَلِّیُّهَا dengan makna menghadap ke arah kiblat. Menurut al-Ṭabarī, *qira'ah* yang benar pada ayat tersebut ialah وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیُّهَا, berasaskan *ijmā'* *hujjah qurrā'* (disetujui para ulama qirā'ah), yang membaca ayat tersebut dan

<sup>33</sup> Al-Māturīdī, 1: 591.

membenarkannya dan ia dianggap *syādh* (lemah) kepada sesiapa yang membaca ayat tersebut kepada lainnya.<sup>34</sup>

## Contoh 2: Firman Allah swt

وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا

Al-Baqarah 2 : 25

Terjemahan: Dan mereka diberikan rezeki itu yang sama rupanya (tetapi berlainan hakikatnya).

Ayat di atas merupakan salah satu nikmat yang terdapat di syurga yang diceritakan oleh Allah SWT kepada hamba-hambaNya. Justeru itu, terdapat beberapa pandangan mengenai firman Allah swt (وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا). Ada yang mendefinisikan sebagai sama pada pandangan tetapi berbeza pada rasa, atau sama pada rasa tetapi berbeza menurut pandangan mata dan warnanya kerana buah-buahan tersebut kelihatan lazat meskipun belum dimakan.<sup>35</sup> Al-Māturīdī hanya memuatkan kedua pandangan tersebut tanpa mentarjihkan salah satunya. Sementara al-Ṭabarī pula mengatakan bahawa takwil yang paling tepat adalah sama dari segi warna dan berbeza dari segi rasa.

Dalam situasi ini, al-Ṭabarī telah menggunakan kekuatan ijmak bagi meneliti kaedah bahasa atau makna lafaz ketika mentakwil ayat di atas. Situasi ini dapat dilihat ketika beliau secara tegas menolak pandangan Abū Mūsā al-Asy‘arī yang mengatakan bahawa sewaktu Allah swt mengeluarkan Adam a.s dari syurga, Allah swt membekalinya dengan bermacam-macam buah syurga dan memberikan tunjuk ajar kepadanya membuat segala sesuatu. Buah kamu ini adalah buah dari syurga,

<sup>34</sup> Al-Ṭabarī, 2:32

<sup>35</sup> Al-Māturīdī, 1:405.



buah yang ini berubah tetapi buah yang itu tidak berubah.<sup>36</sup> Menurut al-Ṭabarī, ucapan ini tidak benar kerana menampakkan kesalahannya pada *dalalah* (petunjuk) disebabkan terkeluar daripada ucapan ulama takwil. Apabila terkeluar daripada ucapan majoriti ahli ilmu, maka ia menunjukkan kepada kesalahannya.<sup>37</sup>

Walau bagaimanapun, titik persamaan di antara al-Ṭabarī dan al-Māturīdī adalah masing-masing cenderung mentakwilkan bahawa buah-buahan dari syurga itu adalah tidak sama dari segi pandangan mata dan rasa kerana sudah pastilah apa yang disediakan Allah SWT di syurga untuk orang mukmin jauh lebih elok dan lazat berbanding apa yang ada di dunia.

### c) Asbab Nuzul

Asbab Nuzul merupakan salah satu ciri yang perlu ada pada sebuah kitab tafsir di mana ia bertujuan mewujudkan suatu gambaran bagaimana ayat-ayat al-Qurʾān diturunkan merangkumi aspek peristiwa kejadian berkenaan sekaligus memberikan jawapan kepada pertanyaan persoalan tersebut. Justeru itu, baik al-Māturīdī mahupun al-Ṭabarī ketika mentakwil firman Allah s.w.t dilihat turut menitik beratkan elemen ini. Cuma, mereka dilihat tidak terlalu terikat dengan asbab nuzul yang tentunya khusus menyentuh generasi para sahabat, mereka bahkan telah mengembangkan takwilan tersebut menurut neraca semasa.

---

<sup>36</sup> Al-Ṭabarī (t.t), *op.cit.*, 1 : 393.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 394.

### Contoh 1: Firman Allah swt

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ  
وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى

Al-Baqarah 2 : 178

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! diwajibkan kamu menjalankan hukuman "qisas" (balasan yang seimbang) dalam perkara orang-orang yang mati dibunuh iaitu: orang merdeka dengan orang merdeka, dan hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan.”

Ayat ini diturunkan berkenaan dua buah pasukan dari bangsa Arab yang terlibat dalam satu peperangan.<sup>38</sup> Kedua pasukan tersebut mempunyai status sosial yang berbeza dalam masyarakat iaitu salah satunya lebih terhormat daripada pihak lawannya sehingga apabila berlaku pembunuhan, pihak yang lebih tinggi status sosialnya menuntut agar qisas seorang hamba dibalas dengan orang merdeka dan qisas seorang perempuan dibalas dengan lelaki.<sup>39</sup>

Namun, oleh kerana di dalamnya terjadi pembunuhan kepada orang yang bukan pembunuh, maka ayat ini telah dinasakhkan oleh Surah al-Isrā' ayat 33 :

...وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا.... (٣٣)

Al-Isrā' 17 : 33

Terjemahan: Dan sesiapa yang dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya kami telah menjadikan warisnya berkuasa menuntut balas.

Sekiranya berdepan dengan situasi terdapat beberapa asbab nuzul yang berbeza, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī mempamerkan sikap yang tegas berhubung keperluan mengambil riwayat yang pasti. Iaitu dalam isu ayat di atas, sebahagian riwayat menyebutkan bahawa seorang lelaki merdeka harus diqisas kerana membunuh seorang perempuan merdeka, sementara terdapat juga sejumlah

<sup>38</sup> *Op.cit.*, Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2: 6.

<sup>39</sup> *Ibid.*

pendapat mengenai kadar diyat di antara lelaki dan perempuan seperti yang dinyatakan dalam riwayat Ali<sup>40</sup> dan yang lain iaitu nilai diyat perempuan adalah separuh daripada lelaki. Al-Ṭabarī dan al-Māturīdī secara tegasnya menjelaskan bahawa pendapat yang mengatakan qisas dan mengambil diyat setelah qisas adalah berdosa dan melampau sebagaimana yang dinyatakan oleh ijmak ulama yang mengharamkan perbuatan tersebut.<sup>41</sup>

## Contoh 2: Firman Allah swt

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا  
يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ

Al-Baqarah 2 : 102

Terjemahan: Mereka (membelakangkan kitab Allah) dan mengikut ajaran-ajaran sihir yang dibacakan oleh puak-puak syaitan dalam masa pemerintahan nabi sulaiman, padahal nabi sulaiman tidak mengamalkan sihir yang menyebabkan kekufuran itu, akan tetapi puak-puak syaitan itulah yang kafir (dengan amalan sihirnya); kerana merekalah yang mengajarkan manusia ilmu sihir.”

Ayat di atas merupakan penyucian Allah SWT terhadap maruah kekasihNya Nabi Sulaiman a.s yang telah difitnah selepas kewafatannya bahawa baginda a.s terlibat dengan amalan sihir. Para ahli takwil telah berselisih pandangan mengenai makna *وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ*.<sup>42</sup> Al-Māturīdī ketika mendefinisikan perkataan “*مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ*” telah mendatangkan tiga pandangan yang menyatakan

bahawa makna perkataan tersebut adalah kitab-kitab sihir yang ditulis oleh syaitan-

<sup>40</sup>Ibn ‘Atiyah, al-Andalūsī, *Tafsīr Ibn ‘Atiyyah al-Muharrir Al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (Beirut : Dār Ibn Ḥazm, 2010), 158.

<sup>41</sup> Al-Māturīdī, 2 : 13, Al-Ṭabarī, *op.cit.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, Al-Ṭabarī, 1999, 1 : 489.

syaitan, bacaan-bacaan syaitan dan kitab-kitab sihir yang diriwayatkan (diceritakan) oleh syaitan-syaitan.<sup>43</sup> Beliau menyimpulkan bahawa semua pendapat itu hakikatnya menjurus kepada maksud yang sama.

Ayat ini telah dimanipulasi oleh orang-orang Yahudi yang mendakwa apa yang dimiliki oleh mereka adalah berasal daripada Nabi Sulaiman a.s. dan sekiranya mereka kafir, maka begitu jugalah keadaan Nabi Sulaiman a.s.<sup>44</sup> Justeru, Allah swt menjelaskan kepada Nabi Muhammad s.a.w bahawa Nabi Sulaiman a.s tidak kafir tetapi syaitan-syaitan itulah yang kafir. Termasuk juga dalam kategori ini adalah pengikut-pengikut syaitan kerana meyakini sihir dan memperaktikkan ajaran tersebut sehingga kekafiran itu sinonim dengan syaitan-syaitan sebagaimana halnya para penyembah berhala yang sinonim dengan syaitan-syaitan tersebut.

Sementara riwayat daripada Ibn ‘Abbas ada menyatakan bahawa setiausaha Nabi Sulaiman a.s bernama Asif sentiasa menulis segala perintah Nabi Sulaiman dan memendam tulisan-tulisan tersebut di bawah singgahsana Nabi Sulaiman.<sup>45</sup> Ketika Nabi Sulaiman meninggal dunia, syaitan-syaitan mengeluarkannya dan menyalinnya dengan menyisipkan sihir, kekafiran dan kedustaan dalam setiap dua baris. Mereka kemudiannya mengkhabarkan kepada orang ramai bahawa semua itu berasal daripada Nabi Sulaiman sehingga orang ramai yang tidak mengetahui keadaan tersebut telah mengkafirkan Nabi Sulaiman dan mencacinya. Keadaan tersebut berlangsung sampai ayat “وَاتَّبَعُوا...” (*dan mereka mengikuti...*) diturunkan Allah.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, Al-Māturīdī, 1: 520-521.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

Sesetengah orang ramai berpendapat bahawa syaitan-syaitan itulah yang telah mengubah suai tulisan asal catatan tersebut. Kemudian merekalah yang bertindak menyebarkan kepada orang ramai. Sebaik sahaja Nabi Sulaiman mengetahui perkara tersebut, terus menyelidikinya dan bertindak merampas dan memendamkannya di bawah singgahsana baginda kerana khuatir ianya akan dipelajari oleh orang ramai. Setelah Nabi Sulaiman meninggal dunia, syaitan-syaitan itu telah bertindak mengambil dan mengeluarkannya. Oleh kerana itu, Allah S.W.T telah membebaskan Nabi Sulaiman dari tuduhan kafir melalui firman-Nya yang disampaikan oleh Nabi Muhammad s.a.w “وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ...” (*padahal Nabi Sulaiman tidak mengamalkan sihir yang menyebabkan kekufuran itu...*).<sup>46</sup>

Ketika mentakwilkan ayat ini, al-Māturīdī menyatakan bahawa kisah sebenar tentang peristiwa tersebut adalah tidak diketahui, namun apa yang jelasnya adalah orang-orang yahudi telah meninggalkan kitab-kitab para rasul dan mengikuti kitab-kitab syaitan yang berisi kekafiran dan sihir tersebut. Selain itu, ayat tersebut juga mengandungi petunjuk risalah kenabian Muhammad s.a.w di mana dengan izin Allah, baginda dapat memberitahu kepada orang-orang Yahudi mengenai kisah mereka dan membebaskan Nabi Sulaiman daripada tuduhan kafir.

Al-Māturīdī ketika berhadapan dengan kisah-kisah ini menegaskan bahawa riwayat-riwayat berkenaan kisah tersebut belum terjamin kebenarannya. Beliau

---

<sup>46</sup> Sementara pada riwayat lain pula menyatakan bahawa setelah Nabi Sulaiman a.s. meninggal dunia, orang ramai telah menderita pelbagai penyakit sehingga mereka mengandaikan sekiranya Nabi Sulaiman masih ada tentulah hal tersebut tidak akan berlaku. Maka, syaitan-syaitan telah memainkan peranannya dengan menunjukkan apa yang pernah dilakukan oleh Nabi Sulaiman dengan menulis dan menyimpannya di rumah-rumah mereka. Akibatnya, orang ramai telah mengeluarkan tulisan tersebut dan mendakwa hal tersebut dilakukan oleh Nabi Sulaiman dan Allah S.W.T telah membersihkan Nabi Sulaiman daripada tuduhan tersebut melalui firman-Nya : “وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ...” (*padahal Nabi Sulaiman tidak mengamalkan sihir yang menyebabkan kekufuran itu...*).*Ibid.*

seolah-olah mengingatkan kepada para pembaca agar berhati-hati terhadap kisah sebegini, meskipun pada maklumat tersebut mengandung aspek asbab al-nuzul.

Sementara al-Ṭabarī dalam nada yang hampir sama dengan al-Māturīdī menyatakan bahawa maksud firman Allah (مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ) adalah yang dibacakan, maka penafsirannya berbunyi “*Dan mengikuti apa yang dibacakan oleh syaitan.*”<sup>47</sup> Beliau juga mendatangkan beberapa pendapat dalam menafsirkan makna (مَا تَتْلُو). Sebahagian berpendapat ia bermaksud menceritakan, meriwayatkan dan berbicara dengannya serta memberitahukan seperti penggunaan kata “tilawah” terhadap al-Qur’ān bererti “membacanya”, maka maksud takwilan ayat ini adalah syaitanlah yang mengajarkan sihir kepada manusia dan menyampaikannya kepada mereka.<sup>48</sup>

Riwayat daripada Mujahid menyatakan tentang ayat (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ) adalah bahawasanya syaitan sebaik sahaja mendengar wahyu atau apa sahaja yang mereka dengar tentang sebuah kalimat, mereka telah menambah sehingga menjadi seratus kalimat yang serupa. Kemudian Nabi Sulaiman a.s mengutus seorang utusan untuk mengumpulkan tulisan-tulisan tersebut, tetapi sebaik sahaja Nabi Sulaiman a.s meninggal syaitan segera mendapatkan kitab itu dan mengajarkannya kepada manusia iaitu sihir.<sup>49</sup>

Di samping itu, riwayat dari Qatādah yang hampir sama dengan pandangan Ibn Abbas menyebutkan bahawa firman Allah (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ) dari jenis perbomohan dan sihir, dan disebutkan kepada kami bahawa syaitan membuat sebuah

---

<sup>47</sup> *Op.cit.*, Al-Ṭabarī, 1999, 1 : 489.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Ibn Kathīr, 2004, 1:196.

kitab yang berisi sihir dan pelbagai perkara besar dan kemudiannya mengajar dan menyebarkannya kepada manusia.<sup>50</sup>

Menurut al-Ṭabarī, pendapat yang benar dalam perkara itu adalah yang menyatakan bahawa Allah memberitakan keadaan mereka, bahawa mereka mengikuti apa yang dibacakan syaitan pada masa Nabi Sulaiman a.s dengan cara mengikuti apa yang dibacakan oleh syaitan, perkataan seseorang : هُوَ يَتْلُو كَذَا, dalam bahasa Arab memiliki dua makna : yang pertama : mengikuti, sebagaimana dikatakan : تَلُوثُ فُلَانًا “Aku mengikuti si fulan”, manakala aku berjalan di belakangnya dan aku mengikuti jejaknya sebagaimana Allah swt berfirman ( هُنَالِكَ ) (تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ) yang ertinya : *Di tempat itu tiap-tiap diri merasakan pembalasan dari apa yang telah dikerjakannya.*<sup>51</sup>

Secara umumnya, Allah swt tidak mengkhabarkan kepada kita tentang makna *tilawah* yang telah dibaca oleh syaitan menerusi bacaan sihir semasa zaman Nabi Sulaiman a.s dengan riwayat yang tidak tercela. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī dilihat tidak terpengaruh dengan riwayat-riwayat yang boleh menjejaskan maruah Nabi Sulaiman a.s, Boleh juga dikatakan bahawa syaitan membaca kitab dengan cara mempelajari atau meriwayatkan atau mengamalkannya, kemudian diikuti dengan perbuatan dan cara mempelajarinya dengan meriwayatkan, sehingga orang Yahudi mengikuti cara tersebut, iaitu mengamalkan dan meriwayatkan. Namun, menisbahkan semua ini dengan Nabi Sulaiman adalah karut sama sekali berdasarkan firman Allah

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.* Surah Yūnus 10 : 30 yang bermaksud “apa yang mereka ikuti”.

swt yang telah membersihkan NabiNya daripada tuduhan yang dilemparkan oleh orang kafir musyrik dan Yahudi.

### Contoh 3 : Firman Allah swt

...عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ  
بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ

Al-Baqarah 2 : 187

Terjemahan: Allah mengetahui bahawasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, kerana itu Dia menerima taubat kamu dan memaafkan kamu. maka sekarang setubuhilah isteri-isteri kamu dan carilah apa-apa yang telah ditetapkan oleh Allah bagi kamu.

Ayat di atas menceritakan mengenai keringanan hukum dalam ibadah puasa yang diberikan oleh Allah SWT kepada hamba-hambaNya iaitu boleh melakukan hubungan suami isteri setelah berbuka puasa atau di luar tempoh masa berpuasa. Setelah menyamakan makna “تَخْتَانُونَ” dengan “تَخُونُونَ” (mengkhianati atau melanggar), Al-Māturīdī mengatakan bahawa ayat ini turun mengenai peristiwa yang dialami oleh Saidina ‘Umar bin al-Khattab.<sup>52</sup> Pada waktu itu orang-orang biasanya jika sedang berpuasa tidak diperbolehkan makan dan menggauli isteri sampai keesokan harinya. Tetapi Saidina ‘Umar r.a setelah tidur, telah menggauli isterinya sehingga pada keesokan paginya langsung menemui Nabi s.a.w dan menceritakan apa yang telah dilakukannya, lalu turunlah ayat ini yang memberikan keringanan kepada mereka.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Al-Māturīdī, *Ta'wilat*, 2: 50.

<sup>53</sup> *Ibid.*



Al-Ṭabarī pula menimbulkan persoalan bahawa jika ada yang bertanya apakah bentuk pengkhianatan terhadap diri sendiri yang dimaafkan Allah atas mereka? Jawabannya adalah terdapat dua pengkhianatan yang dinyatakan oleh Allah swt iaitu pertama; bersama dengan isteri dan kedua adalah makan dan minum pada waktu yang diharamkan Allah ke atas mereka.

Selain itu, al-Ṭabarī turut memuatkan beberapa riwayat dari jalur yang berbeza berkenaan asbab nuzul ayat ini yang mengisahkan bahawa terdapat di kalangan para sahabat termasuk di antaranya Saidina Umar r.a telah bersama dengan isteri mereka pada malam hari di bulan Ramadhan.<sup>54</sup> Terdapat juga riwayat yang menyatakan bahawa terdapat sahabat yang tidak makan ketika berbuka dan tertidur maka dia tidak boleh makan sampai keesokan harinya dan jika salah seorang daripada suami atau isterinya tertidur maka mereka tidak boleh bersama dengannya sehingga keesokan harinya sehingga turunlah ayat ini yang meringankan beban manusia biasa yang dinyatakan Allah swt bahawa mereka tidak akan sanggup bertahan lama untuk menahan dua nafsu ini iaitu bersama pasangan dan makan atau minum.<sup>55</sup>

Sementara itu, al-Māturīdī ketika memuatkan asbab nuzul ayat ini sekadar menyebutkan peristiwa yang berlaku kepada sahabat besar Saidina Umar r.a. tanpa menyertakan sanad yang jelas. Namun, pengkaji beranggapan al-Māturīdī memaksudkan riwayat yang sama dengan apa yang dimuatkan oleh al-Ṭabarī ketika menyebutkan kisah yang hampir sama terhadap asbab nuzul ayat ini, hanyasanya beliau telah menambah satu lagi riwayat mengenai makan minum.

---

<sup>54</sup> *Op.cit.*, Al-Ṭabarī, 1999, 2:172.

<sup>55</sup> Ḥadīth riwayat al-Bukhārī, Kitāb Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī, Bāb Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī, no. Ḥadīth 4508, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, "Sahih al-Bukhari," dalam *Mawṣū'āt al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh (Riyādh : Dār al-Salām, 2000), 370.

### 3.3 Aliran Mazhab Atau Kumpulan

Setiap pengarang biasanya cenderung untuk menulis sesuatu yang berkaitan dengan ideologi mazhab atau kumpulan yang dianutnya. Meskipun begitu, tidak semestinya perkara ini menjadi satu kemestian kerana seringkali jumhur ulama itu berbeza pandangan dalam sesuatu isu, tetapi ia berlaku dalam suasana berlapang dada dan saling menghormati pandangan di antara satu sama lain. Justeru itu, melihat kepada perbezaan latar belakang mazhab fiqh dan akidah al-Ṭabarī dan al-Māturīdī, pengkaji berminat untuk meneliti apakah perbezaan tersebut wujud dalam penulisan mereka pada aspek ini.

#### a) Akidah

Persoalan akidah yang disentuh oleh setiap pengarang mencerminkan satu identiti khas yang mempunyai hubungkait dengan aliran yang dianut sama ada mewakili individu, corak pemikiran, organisasi atau gambaran kepercayaan masyarakat pada ketika itu. Kajian aspek ini akan lebih memfokuskan kepada ayat-ayat mutasyabihat khususnya ayat-ayat sifat.

#### Contoh 1: Firman Allah swt

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا  
يَذَرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١)

Al-Syura 42 : 11

Terjemahan: Dia lah yang menciptakan langit dan bumi; ia menjadikan bagi kamu pasangan-pasangan dari jenis kamu sendiri, dan menjadikan dari jenis binatang-binatang ternak pasangan-pasangan (bagi bintang-binatang itu); dengan jalan yang demikian dikembangkanNya (zuriat keturunan) kamu semua. tiada sesuatupun yang sebanding dengan (ZatNya, sifat-sifatNya, dan pentadbiranNya) dan Dia lah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.

Sebagai contohnya, ketika membahas berkenaan ayat sifat, Muktazilah, Jahmiyyah dan Rafidah berpendapat bahawa Allah tidak mempunyai sifat, seperti ‘ilm (mengetahui), *qudrah* (berkuasa), *sam‘* (mendengar), *baṣar* (melihat), *ḥayāh* (hidup), *baqa‘* (kekal) dan iradah (berkehendak). Al-Ash‘arī berpendapat bahawa Allah mempunyai sifat-sifat tersebut, tetapi sifat-sifat Allah tidak seperti sifat-sifat yang terdapat pada makhluk-Nya.<sup>56</sup>

Sementara al-Ṭabarī mendatangkan dua pendapat mengenai firman Allah (لَيْسَ (كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) *Tiada sesuatupun yang serupa denganNya. Pertama* ia membawa maksud (لَيْسَ كَهُوَ شَيْءٌ) *tidak ada sesuatu yang menyerupai Dia.*<sup>57</sup> Kedua ia membawa maksud (لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ) *Tidak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya.*<sup>58</sup>

Al-Māturīdī turut mendatangkan pandangan pertama sebagaimana yang dikemukakan al-Ṭabarī iaitu (لَيْسَ كَهُوَ شَيْءٌ).<sup>59</sup> Namun, beliau bersetuju dengan

<sup>56</sup> Abū al-Qāsim ‘Alī bin Hibat Allāh bin ‘Asākīr, *Tabyīn Kadhīb al-Muftarī* (Beirūt : Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1983), 149.

<sup>57</sup> Al-Ṭabarī, (2007), 22 :828-829. Penyerupaan *مثل* dimasukkan dalam perkataan ini dimasukkan sebagai penegasan perkataan jika lafaznya berbeza-beza dan dengan tambahan kata bantu *ك* “seperti”, namun makna keduanya sama seperti syair berikut (مَا إِن نَدِيتُ بِشَيْءٍ أَنْتَ تَكْرَهُهُ) “Begitu aku mendapatkan sesuatu, kamu tidak menyukai itu”.

<sup>58</sup> *Ibid*, Iaitu *ك* yang dimasukkan pada perkataan seperti syair berikut (وَصَالِيَاتٍ كَمَا يُؤْتَفِينَ) “Dan yang terbakar seperti batu tungku”. Kata bantu *ك* dimasukkan bersama *عَن* .

<sup>59</sup> Al-Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 9:109.

pandangan kedua iaitu (لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ) “tiada sesuatu pun yang menyerupainya”

kerana ك di situ sekadar tambahan dalam percakapan.<sup>60</sup>

Secara umumnya, baik definisi pertama atau kedua, setiap pengertian menjurus makna yang sama iaitu tidak menyamakan Allah SWT dengan segala sesuatu. Dalam hal ini, kita mendapati sekali lagi pandangan al-Ṭabarī dan al-Māturīdī berdekatan dengan makna yang disepakati oleh ulama ahli Sunnah wal jamaah.

### Contoh 2: Firman Allah swt

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

Al-Nisa' 4 : 164

Terjemahan: Dan (Kami telah mengutuskan) beberapa orang rasul yang telah Kami ceritakan kepadamu dahulu sebelum ini, dan rasul-rasul yang tidak Kami ceritakan hal mereka kepadamu. Dan Allah telah berkata-kata kepada Nabi Musa dengan kata-kata (secara langsung, tidak ada perantaraan).”

Allah swt berkata secara hakikat bukan secara kiasan. Dia berkata-kata bila-bila masa sahaja yang Dia kehendaki dalam bentuk dan cara yang Dia kehendaki. Membincangkan isu kalam Allah, Muktazilah berpendapat bahawa *kalam Allah* (al-Qur’ān) bersifat *makhluq*, *mukhtara’* dan *mubtada’* yang bermaksud ianya diciptakan Tuhan. Sementara Al-Ash‘arī berpendapat bahawa kalam Allah bersifat qadīm,

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

bukan makhluk. Adapun mushaf al-Qur'ān yang ditulis manusia bersifat *makhlūq*, *mukhtarā'* dan *mubtadā'*.<sup>61</sup>

Sementara al-Māturīdī menegaskan bahawa Allah mempunyai sifat kalam yang berbeza daripada makhluk-Nya.<sup>62</sup> Beliau turut mengemukakan pandangan yang mengatakan bahawa sifat kalam ini adalah khusus hanya kepada Nabi Mūsā a.s, di mana setiap rasul mempunyai kekhususan masing-masing. Ayat (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) dijadikan sandaran tentang wujudnya percakapan secara langsung di antara Allah swt dan Nabi Mūsā a.s hanya ia tidaklah berlaku sebagaimana percakapan yang terjadi di kalangan sesama makhluk.

Adapun al-Ṭabarī ketika mentakwilkan maksud (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) menyatakan bahawa “Allah berkomunikasi secara langsung kepada Nabi Musa a.s” berdasarkan sejumlah riwayat yang menyatakan bahawa Nabi Mūsā a.s berkomunikasi secara langsung dengan Allah swt.<sup>63</sup>

Kebanyakan riwayat yang dikemukakan secara umumnya menyatakan bahawa komunikasi di antara Nabi Mūsā a.s dengan Allah swt berlaku secara langsung. Dalam isu ini al-Ṭabarī dan al-Māturīdī sekali lagi dilihat bersepakat menyatakan bahawa komunikasi Nabi Musa a.s dengan Allah SWT berlaku secara langsung di mana pandangan ini juga adalah bertepatan dengan pandangan ahli Sunnah wal Jamaah.

---

<sup>61</sup> 'Alī bin al-Ḥasan bin 'Asākir Abū al-Qāsim, *Tārīkh Madīnah Dimashq* (Beirūt-Lubnān : Dar al-Fikr, 1995), 60:324.

<sup>62</sup> Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 59. *Ta'wīlāt*, 3 : 420.

<sup>63</sup> Al-Ṭabarī, 2007, 8: 153.

## b) Ilmu Fiqh

Penelitian terhadap takwil ayat-ayat berkaitan fiqh dapat memberikan kita suatu gambaran tentang kefahaman seseorang pengarang dan kecenderungan mereka dalam menentukan sesuatu hukum. Sebagaimana yang dimaklumi, al-Māturīdī adalah dari latar belakang fahaman Mazhab Ḥanafī dan al-Ṭabarī pula pernah bermazhab Syafie sebelum akhirnya mengasaskan mazhabnya sendiri tetapi kurang dikenali. Faktor-faktor sebegini akan dilihat sama ada elemen tersebut berpengaruh kepada kedua mufassir ini dalam menetapkan atau mengeluarkan sesuatu fatwa berkaitan hukum fiqh. Adakah mereka fanatik dengan mazhab masing-masing atau adakalanya juga menerima pandangan daripada mazhab lain bergantung kepada isu-isu tertentu.

### Contoh 1: Firman Allah swt

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... (١٩٦)

Al-Baqarah 2 : 196

Terjemahan: Dan sempurnakanlah Ibadat Haji dan Umrah kerana Allah.

Isu yang timbul berkenaan ayat ini adalah sama ada ibadah umrah itu adalah wajib atau sunnah. Al-Māturīdī menyatakan hukum melaksanakan ibadah umrah adalah sunnah.<sup>64</sup> Sementara al-Ṭabarī telah mengemukakan dua pendapat berdasarkan perbezaan bacaan qiraat pada kalimah “الْعُمْرَةُ” di mana ada sebahagiannya yang membaca dengan *marfū* (الْعُمْرَةُ) dan sebahagian lagi membaca dengan *manṣūb* (الْعُمْرَةُ). Kedua perbezaan bacaan ini boleh membawa kepada dua

<sup>64</sup> Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2: 69, al-Ṭabarī, 1999, 2: 212, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Rāzī al-Jassas, *Ahkām al-Qur'ān* (Beirut-Lubnān : Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabīy, 1992), 1 : 362-367.

interpretasi makna yang berbeza. Menurut al-Ṭabari, qiraat yang paling tepat adalah membaca “الْعُمْرَةُ” secara *manṣūb ‘ataf* atas haji yang bererti perintah agar menyempurnakan keduanya kerana Allah Taala.<sup>65</sup>

Kedua kemungkinan makna tersebut mempunyai alasan tersendiri. Sementara tiada dalil *qaṭ‘ī* yang menunjukkan bahawa ia adalah wajib sehingga terjadi perselisihan pendapat di antara para ulama sehingga pandangan yang mengatakan wajib tidak memberi erti apa-apa kerana sebuah kewajipan tidak akan ditetapkan ke atas hamba-hambanya kecuali dengan dalil *qaṭ‘ī*.

## Contoh 2: Firman Allah swt

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ.... (١٩٧)

Al-Baqarah 2 : 197

Terjemahan: (Masa untuk mengerjakan ibadat) Haji itu ialah beberapa bulan yang termaklum.

Ayat di atas menceritakan mengenai bulan-bulan yang disyariatkan dalam ibadah haji. Mengenai ayat ini al-Māturīdī telah mendatangkan pandangan Ibn ‘Umar r.a yang mengatakan bulan yang dimaksudkan adalah bulan Syawal, Dzulqaidah dan

---

<sup>65</sup> Pendapat paling tepat menurut al-Ṭabari adalah riwayat Ibn Mas‘ud dan seumpamanya yang bermaksud: Dan, sempurnakanlah haji dan umrah kerana Allah ke Ka‘bah setelah kalian mewajibkannya atas diri kalian, bukan kerana Allah memerintahkan dari awal agar kalian melaksanakannya. Memandangkan ayat ini memiliki dua kemungkinan; *pertama*, bahawa Allah memerintahkan dari awal agar keduanya dilaksanakan sebagai satu kewajipan atas hambaNya dan *kedua*, bahawa ia merupakan perintah agar disempurnakan pelaksanaannya setelah seseorang masuk di dalamnya dan mewajibkannya atas dirinya. *Ibid.*, al-Ṭabari, 217.

10 hari daripada bulan Dzulhijjah.<sup>66</sup> Pandangan ini adalah merupakan pandangan jumhur ulama termasuklah Abū Ḥanīfah, Syafie dan Imam Aḥmad.

Justeru, tidak hairanlah sekiranya kita mendapati al-Ṭabarī juga menyatakan pendapat yang sama mengenai waktu haji adalah pada dua bulan dan 10 hari dari bulan ketiga kerana adanya keterangan daripada Allah swt berkenaan waktu-waktu haji serta kenyataan bahawa tiada lagi perkara haji yang dilakukan setelah hari-hari Mina yang membawa maksud bukanlah seluruh hari dari bulan ketiga melainkan 10 hari terawal pada bulan Dzulhijjah.<sup>67</sup>

Di sini, kita melihat al-Māturīdī cenderung dengan mazhab Abū Ḥanīfah yang dianutnya dan al-Ṭabarī juga cenderung dengan pandangan mazhab Syafie yang pernah dianutnya di mana kedua-duanya adalah merupakan pandangan jumhur ulama fiqh dalam isu ini.

### 3.4 Mementingkan Keaslian dan Keautoritian Sumber

Setiap disiplin ilmu itu mempunyai pakar atau ahlinya yang tersendiri dan hanya mereka yang mempunyai keahlian sahaja lebih memahami skop bidang masing-masing. Begitu juga dalam disiplin ilmu takwil, tidaklah sembarono sebuah takwil dilakukan melainkan selepas menepati syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama takwil. Setelah takwil dengan sumber wahyu, athar, dan seumpamanya terdapat beberapa lagi aspek yang mesti dikuasai oleh seorang pentakwil seperti penguasaan terhadap bahasa Arab yang asli, mengutamakan zahir

---

<sup>66</sup> Beliau mengatakan bahawa melakukan ihram sebelum bulan-bulan haji diperbolehkan, tetapi hukum pelaksanaannya dimakruhkan. *Ibid.*, al-Māturīdī, 2:85-87, Aḥkām, 1: 410-418.

<sup>67</sup> Menurut al-Ṭabarī, sekiranya ada yang mengatakan bagaimana dapat dipastikan maksud (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ) adalah menunjukkan dua bulan 10 hari? Maka jawapannya adalah ungkapan tersebut biasa bagi orang Arab khususnya berkaitan dengan waktu seperti firman Allah swt dalam Surah al-Baqarah ayat 203 yang bermaksud “Barangsiapa yang ingin cepat berangkat (dari Mina) sesudah dua hari, maka tiada dosa baginya” adalah menunjukkan masa satu hari setengah. al-Ṭabarī, 1999, 2:267.



lafaz, menguasai ilmu qiraah, dan tidak bermudah-mudah untuk mentakwil sifat ‘am ayat sebelum ada dalil.

#### a) Ilmu Bahasa

Sebagaimana yang diketahui, hubungan ilmu tafsir dan ilmu bahasa amat berkait rapat di antara satu sama lain. Ilmu bahasa merupakan salah satu di antara ilmu yang harus dikuasai oleh seorang pentafsir al-Qur’ān termasuklah seorang pentakwil. Al-Zamakhsharī ketika menegaskan perkara ini berkata di dalam tafsirnya bahawa seseorang yang berhajat mendalami al-Qur’ān hendaklah menguasai ‘ilm ma‘ānī (ilmu tentang makna) dan ‘ilm al-bayān (ilmu tentang penjelasan ungkapan).<sup>68</sup> Sementara Mujāhid bin Jabr dalam kenyataan tegasnya mengatakan bahawa tidak halal bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan hari kiamat untuk bercakap mengenai al-Qur’ān sekiranya dia tidak menguasai bahasa Arab.<sup>69</sup>

Tidak syak lagi, penguasaan bahasa Arab yang baik merupakan piawai yang perlu dimiliki oleh setiap individu yang ingin mentakwil ayat al-Qur’ān. Saranan ini adalah realistik kerana al-Qur’ān telah diturunkan di dalam bahasa Arab. Namun, keterlarutan sesetengah mufassir ke dalam aspek ini boleh menyebabkan terjadinya penyelewengan pada tafsiran al-Qur’ān termasuklah individu yang terlibat dalam mentakwil ayat al-Qur’ān.

Al-Māturīdī dari sudut praktikalnya, turut menggunakan elemen kebahasaan ini secara sederhana, sekadar memenuhi keperluan dan tidak berlebih-lebihan. Di dalam tafsirnya, tidak ditemukan pembahasan berkenaan bahasa yang mendalam dan terperinci. Beliau juga dilihat amat jarang menggunakan syair-syair sebagai sumber

---

<sup>68</sup> Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘An Haqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut : Dār al-Fikr, t.t), 1:16.

<sup>69</sup> Abd al-Wahhāb Fayḍ, *Manhāj Ibn ‘Atiyyah Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kairo : al-Hay’ah al-‘Ammah li Shu’ūn al-Matabī‘ al-Amiriyyah, 1973), 126.

dari sudut bahasa ketika mentafsirkan ayat al-Qur'ān. Metodologi beliau ini seolah-olah sekadar ingin memberitahu kepada pembaca bahawa penggunaan bahasa dibolehkan di dalam mentakwil ayat al-Qur'ān, tertakluk kepada keperluan dan tidak boleh sehingga terlarut secara berlebihan.

Sementara pendekatan yang ditempuh al-Ṭabarī semasa mentakwil selalunya merujuk kepada ucapan orang-orang Arab melalui syair-syair mereka. Syair boleh membantu untuk memahami al-Qur'ān jika ditemukan lafaz-lafaz yang sukar difahami maknanya. Bahkan, takwil juga boleh diketahui melalui ucapan-ucapan mereka sama ada melalui *syahid-syahid* (alasan atau dalil) syair yang tersebar atau melalui ucapan bahasanya yang boleh dikenali.<sup>70</sup>

Ramai ulama takwil sebelum al-Ṭabarī dan al-Māturīdī mendekatkan makna lafaz berpandukan kepada ucapan Arab seperti Abū 'Ubaydah dan Mujāhid bahkan dikalangan sahabat r.a seperti Ibn 'Abbas. Bahkan beliau pernah mengatakan, apabila kalian menanyakan kepada saya tentang *gharib al-Qur'ān* maka kalian cari pada syair Arab kerana syair adalah *diwan* Arab.<sup>71</sup>

#### Contoh 1 : Firman Allah swt

لَيْلَا يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ... (١٥٠)

Al-Baqarah 2 : 150

Terjemahan:...Supaya tidak ada lagi (sebarang) alasan bagi orang-orang (yang menyalahi kamu), kecuali orang-orang yang zalim di antara mereka..."

Ayat di atas menceritakan mengenai arah kiblat umat Islam adalah Masjidil haram di mana sebelumnya adalah baytul Maqdis, agar pertukaran arah kiblat

<sup>70</sup> Tafsīr al-Ṭabarī (t.t), *op.cit.*, 1 : 93

<sup>71</sup> Al-Suyūṭī (t.t), *op.cit.*, 2 : 55.

tersebut tidak menjadi hujjah kepada satu golongan manusia ke atas umat Islam.

Kebanyakan ahli takwil bersepakat bahawa maksud “النَّاسُ” adalah ahli kitab.<sup>72</sup>

Dalam mentakwil ayat di atas, al-Māturīdī dilihat memperhatikan bait syair kerana terdapat khilaf dari sudut bahasa pada ayat di atas. Beliau berpandangan sebagaimana majoriti ahli takwil yang menyatakan “النَّاسُ” adalah ahli kitab, dan “الَّذِينَ ظَلَمُوا” adalah orang-orang kafir selain daripada ahli kitab, sehingga ayat ini ditakwilkan menjadi “لَيْلَا يَكُونُ لِأَهْلِ الْكِتَابِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ وَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا” (*Supaya tidak ada lagi (sebarang) alasan bagi ahli kitab dan tidak juga orang-orang yang zalim.*)<sup>73</sup>

Ini adalah berdasarkan syair al-Farrā’ yang menyebutkan bahawa;

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ \* دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ

*Tidak ada sebuah rumah di Madinah, selain rumah Khalifah. Demikian pula, tidak ada rumah Marwan*

Di dalam bait syair di atas, ungkapan “إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ” (*kecuali rumah Marwan*)

diertikan “وَلَا دَارُ مَرْوَانَ” (*dan demikian pula, tidak ada rumah Marwan.*)<sup>74</sup>

Sebagaimana al-Māturīdī, al-Ṭabarī turut memuatkan pandangan majoriti ahli takwil yang mengatakan bahawa “النَّاسُ” dalam firman Allah “لَيْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ” adalah ahli kitab dan “الَّذِينَ ظَلَمُوا” adalah kaum musyrikin dari suku Quraisy.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Al-Ṭabarī, 1999, 2:34.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Al-Māturīdī, 1:593

<sup>75</sup> *Op.cit.*, al-Ṭabarī.

Namun, mereka berselisih pandangan pada penggunaan (إِلا) pada firman Allah (إِلا الَّذِينَ

ظَلَمُوا مِنْهُمْ) sama ada dengan pengecualian, iaitu pengecualian pada kalimah yang

terletak selepas huruf (إِلا) yang bertujuan menafikan kalimah sebelumnya seperti

perkataan (ما سار من الناس أحد إلا أخوك) yang bermaksud hanya saudaramu yang

berjalan dan orang lain tidak,<sup>76</sup> atau digantikan dengan (و) yang disebut sebagai *ataf*.

Dalam hal ini, al-Ṭabarī lebih cenderung dengan pandangan majoriti ahli takwil yang

mentakwilkannya dengan pengecualian (إِلا) iaitu mengekalkan makna sesuai firman

asal sementara al-Māturīdī kelihatan lebih cenderung dengan menyamakannya

dengan (و) yang disebut sebagai '*ataf*' berdasarkan syair al-Farā.

## Contoh 2 : Firman Allah swt

وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Al-Nur 24 : 2

Terjemahan: Dan hendaklah disaksikan hukuman seksa yang dikenakan kepada mereka itu oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman.

---

<sup>76</sup> Sama halnya dengan ayat (لَّئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم) yang menafikan kalau ada orang yang bermusuhan, mengejek dan mempersoalkan tindakan Rasulullah saw dan para sahabat yang menghadap kiblat ke arah kabah kecuali orang-orang yang zalim dari kalangan bani Quraisy yang memusuhi mereka dengan mendakwa kaum muslimin mengikut mereka kerana mereka lebih diberi petunjuk dan perbuatan menghadap kiblat sebelumnya baitul Maqdis dianggap sesat, *Ibid*.

Ayat di atas mengkhabarkan mengenai hukuman rejam ke atas penzina hendaklah disaksikan oleh sekumpulan dari kalangan orang-orang beriman. Ahli takwil berselisih pandangan mengenai definisi (طَائِفَةٌ).<sup>77</sup>

Al-Māturīdī mendatangkan pandangan yang mentakwilkan makna (طَائِفَةٌ) adalah satu, dua dan seterusnya sebagaimana firman-Nya (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا) *dan jika dua puak dari orang-orang yang beriman berperang*, adalah merujuk kepada dua lelaki yang berperang, berdasarkan ayat selepasnya (فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) *maka damaikanlah di antara dua saudara kamu (yang bertelingkah) itu*, adalah merujuk kepada dua orang lelaki berdasarkan zahir ayat, tetapi hendaklah dengan maksud bahawa setiap daripada mereka adalah mewakili satu kumpulan masing-masing sehingga mereka hakikatnya adalah wakil satu kumpulan, bukan individu perseorangan.<sup>78</sup>

Pendapat al-Ṭabarī dalam ayat ini adalah hampir sama dengan al-Māturīdī iaitu membolehkan minima seorang saksi bagi kesalahan zina yang membolehkan pelaku zina itu dikenakan hukuman berdasarkan perkataan طَائِفَةٌ dalam ucapan orang Arab menunjukkan kepada bilangan satu sampai seterusnya.<sup>79</sup> Beliau berpendapat,

<sup>77</sup> Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (2004), 3:1956, al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl āy al-Qur'ān* (Beirūt : Muassasah al-Risālah, 1994), 5:393-394.

<sup>78</sup> Sementara ada juga yang berpandangan ia adalah merujuk kepada minima satu kumpulan kecil daripada sebuah pertubuhan yang besar sehingga seterusnya. al-Māturīdī, 7, : 508.

<sup>79</sup> *Op.cit.*, al-Ṭabarī.

dibolehkan saksi itu hadir walaupun kurang dari makna yang dicakupi dalam lafaz

طَائِفَةٌ.<sup>80</sup>

Dalam isu ini, al-Māturīdī dan al-Ṭabarī dilihat bersetuju bahawa minima bilangan طَائِفَةٌ adalah menunjukkan kepada bilangan satu sampai seterusnya.

Tambahan pula, definisi ini adalah sangat bertepatan dengan ucapan orang Arab sehingga kedua pengarang ini memuatkan pengertian tersebut dalam karya mereka.

#### **b) Penggunaan Zahir Lafaz**

Ulama Usul berpendapat bahawa zahir al-Qur'ān boleh dijadikan hujah.<sup>81</sup> Ini kerana, ia akan memberikan gambaran sebenar bahasa al-Qur'ān dari segi bahasa, susunan dan cara penyampaian. Oleh itu, mereka bersepakat menolak pendapat-pendapat takwil sama ada berkaitan dengan makna lafaz, *qirā'ah*, *nāsikh mansūkh*, *'am khas* dan sebagainya dengan mengambil pendekatan kepada zahir al-Qur'ān. Prinsip ini akan menjaga keaslian al-Qur'ān dan menolak apabila makna suatu ayat dipalingkan dari makna zahirnya tanpa didasari dengan dalil-dalil syarak, kaedah-kaedah bahasa Arab atau sebagainya yang membawa kepada hilangnya keutuhan dan kemurnian lafaz atau membawa kepada hilangnya makna yang diperolehi daripada al-Qur'ān atau ḥadīth Nabi Muhammad saw.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, Muhammad Rawas Qal'ah Ji (1992), "Fiqh Muhammad bin Jarir al-Tabari", ISESCO, 1: 174.

<sup>81</sup> Kasid Yasir Husayn al-Zubaydi (1992), "al-Tabari al-mufasssir al-Naqid Ma' Muwazanah bi Mufasssirin Mu'asirin lah", 2. ISESCO, 175.

### Contoh 1: Firman Allah swt

فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Al-Baqarah 2 : 178

Terjemahan: Sesudah itu sesiapa yang melampaui batas (untuk membalas dendam pula) maka baginya azab seksa yang tidak terperi sakitnya.

Ayat di atas menceritakan mengenai hukum qisas iaitu hukuman bunuh setimpal dengan yang dibunuh, merdeka dengan merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Namun sekiranya ahli keluarga warisnya memaafkan pembunuh tersebut, maka pembunuh tersebut hendaklah membayar diat (denda) kepada keluarga waris yang dibunuh.

Al-Māturīdī mengemukakan takwilan yang menyatakan bahawa ayat ini ditujukan kepada sesiapa yang melampaui batas (*untuk membalas dendam*) kepada pembunuh setelah dimaafkan, atau selepas mengambil diat. Pentakwilan (بَعْدَ ذَلِكَ)

dalam ayat tersebut menunjukkan bahawa ia dikhususkan hanya selepas turunnya larangan membunuh balik. Namun, jika dia telah dimaafkan oleh waris yang dibunuh, dan mereka telah mengambil daripadanya diat, kemudian ingin membunuhnya, itu merupakan suatu hal yang melampaui batas.<sup>82</sup>

Dalam isu ini, ada yang berpandangan bahawa perbuatan itu membuang qisas dan akan mendapat azab di akhirat. Sementara ada juga yang berpendapat bahawa jika dilaksanakan qisas akan terangkatlah ke atasnya azab yang pedih, jika tidak maka sebaliknya. Sementara al-Māturīdī berpandangan bahawa apa yang harus bagi kami adalah, harus mendapat azab yang pedih di dunia, memandangkan tiada suatu

---

<sup>82</sup> *Op.cit.*, Al-Māturīdī, 2: 13.

pun yang diciptakan daripada bentuk azab yang lebih sakit dan dahsyat melainkan hukuman bunuh kerana ia merupakan puncak segala kesakitan dan penderitaan.

Sehubungan itu, al-Ṭabarī menolak takwil yang diberikan oleh para sahabat r.a ataupun tabi‘in jika ia berlawanan dengan zahir al-Qur’ān. Contohnya, siksa yang tidak terperi bagi seseorang yang telah mengambil *diat* daripada wali pembunuh seperti di dalam takwil ayat di atas.<sup>83</sup>

Menurut Sa‘aīd bin Juwaybar, ‘Ikrimah al-Daḥḥāk, seksa yang tidak terperi itu ialah dengan dibunuh.<sup>84</sup> Sedangkan menurut Ibn Jurayj, keputusan hanya akan ditentukan oleh pemerintah dan pemerintah yang akan menimbang hukuman.<sup>85</sup>

Menurut al-Ṭabarī, takwil yang lebih utama bagi ayat tersebut ialah sesiapa yang melampau batas setelah mengambil *diyat* (denda), lalu wali kepada mangsa membunuh pembunuh tersebut, maka baginya seksa yang tidak terperi sakitnya di dunia iaitu dibunuh balik.<sup>86</sup>

Dalam isu ini, kelihatan al-Ṭabarī dan al-Māturīdī sama-sama bersepakat tentang hukuman yang mesti dikenakan kepada pembunuh hanyalah salah satu sahaja sebagaimana zahir ayat iaitu qisas bunuh balik atau dikenakan bayaran diat jika ahli keluarga mangsa telah memaafkan dan adalah suatu perbuatan yang zalim dan melampaui batas sekiranya ahli keluarga waris menuntut kedua-dua bentuk hukuman dalam bentuk nyawa dan harta sekaligus.

---

<sup>83</sup> *Op.cit.*, Al-Ṭabarī (1995), 2 : 153.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>86</sup> Takwil yang diberikan oleh Ibn Jurayj tersebut menyalahi apa yang ditunjukkan oleh zahir ayat. *Ibid.*



## Contoh 2: Firman Allah swt

فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ

Al-Baqarah 2 : 196

Terjemahan: Maka sekiranya kamu dikepong (dan dihalang daripada menyempurnakannya ketika kamu sudah berihram, maka kamu bolehlah bertahallul serta) sembelihlah dam yang mudah didapati,”

Ayat ini menerangkan situasi ketika bertembung dengan keadaan darurat seperti terhalang daripada mengerjakan ibadah haji dan kemudian ingin bertahallul maka hendaklah dia menyembelih apa yang mudah daripada *hady*.<sup>87</sup> Sekiranya halangan tersebut tidak sampai mewajibkan dia menyembelih *al-hady*, tetapi dia ingin bertahallul atas sebab yang lain maka dia hendaklah bertahallul dengan menyembelih *hady*<sup>88</sup> berdasarkan firman Allah swt ( فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ ) ( مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [al-Baqarah :184] “siapa yang di antara kamu yang sakit atau dalam perjalanan maka berbukalah dan gantilah pada hari yang lain”, ataupun firmanNya ( أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ ) iaitu jika terdapat kesakitan pada kepalanya yang memerlukan dia bercukur maka dia perlu membayar fidyah, melainkan jika kesakitan pada kepalanya tidak sampai kepada tahap mewajibkan dia menebus sehingga perlu membuang sebahagian rambutnya sebagaimana firman Allah swt ( فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا ) ( عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ [al-Baqarah (2) :173], “sesiapa dalam keadaan darurat atau terpaksa

<sup>87</sup> Haiwan yang disembelih bagi tujuan bayaran dam bagi ibadah haji seperti unta, lembu, kambing biri-biri dan kambing. Al-Māturīdī, *Ta'wilat*, 2:72.

<sup>88</sup> *Ibid*.

bukan kerana keinginan atau melampaui batas maka dia tidak berdosa”. Keadaan terpaksa atau darurat tidak menyebabkan dosa.<sup>89</sup>

Ahli ilmu berselisih pandangan mengenai makna ( الإحصار )<sup>90</sup> iaitu berkenaan apakah ia? Bagaimana keadaannya ? dan apakah bentuk halangan yang menyebabkan seseorang boleh bertahalul?

Al-Māturīdī memuatkan keterangan ‘Urwah bin Zubayr yang berkata : ( الحصر ) Halangan daripada semua perkara yang menghalangnya : musuh dan sakit.<sup>91</sup>

Beliau juga memuatkan ḥadīth marfū ‘ daripada Rasulullah saw bahawasanya baginda bersabda : <sup>92</sup> ( من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل ) *Siapa yang cedera atau pincang kakinya kemudiannya dia bertahalul, maka baginya haji pada masa hadapan.*<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., ( الإحصار ) dari segi bahasa dan syarak bermaksud terhalang untuk sampai ke tempat manasik kerana sakit dan sebagainya. Jumhur ulama mewajibkan menyembelih *hady* ketika terhalang agar dapat bertahalul daripada ihramnya, dan dia dikira belum bertahalul jika hanya mengutus seseorang dengan membeli *hady* dan belum menyembelihnya. Ini adalah pandangan jumhur fuqaha daripada mazhab Hanifah, Syafiyah dan Hanabilah dan juga pandangan Asyhab daripada Malikiyah. Adapun bagi Malikiyah, bagi mereka yang berhalangan, cukup sekadar bertahalul dengan niat dan tidak wajib ke atasnya menyembelih *hady* kerana ia dikira perkara sunat dan bukannya syarat. Para jumhur ulama berdalilkan firman Allah ( فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ).

<sup>91</sup> Ibid, 73.

<sup>92</sup> Al-Māturīdī, Ta’wīlāt, 2 : 74. Ḥadīth riwayat Abū Daud (Kit āb : al-Manasik), Bab al-Iḥṣār, no. ḥadīth 1862, dan Tirmidhī, (Kitāb : al-Hāj), bab perkara yang membolehkan bertahalul bagi jemaah haji kerana kemalangan atau tempang, no. ḥadīth : 940. Berkata Ikrimah : yang menyebutkan demikian adalah Abū Hurairah dan Ibn ‘Abbas dan mereka berkata : Benar. Berkata Tirmidhī : Darjat ḥadīth ini adalah ḥasan. Lihat Abū Daud, Sulaimān bin al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistānī, “Sunan Abī Dāūd,” dalam *Mawsū‘āt al-Ḥadīth al-Sharīf : al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (Riyadh : Dār al-Salām, 2000), 1361 dan Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā as-Sulāmī aḍ-Ḍarīr al-Būghī at-Tirmidhī, “Jami‘ al-Tirmidhi,” dalam *Mawsū‘āt al-Ḥadīth al-Sharīf*, 1740.

<sup>93</sup> Ibid., Makna ( فقد حل ) bermaksud dia bertahalul dan [tidak bertahalul] Tidak ditemukan dalam manuskrip أ ط dan ط.

Menurut al-Māturīdī, ini adalah merupakan pandangannya berdasarkan sabda Rasulullah saw : (إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطر) “*Jika bertemu malam dan beredarnya siang dan terbenamnya Matahari maka berbukalah.*” iaitu dengan maksud boleh berbuka di sini dikiaskan dengan hadith pertama yang membolehkan bertahalul.<sup>94</sup>

Bagi al-Ṭabarī, maksud فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ , ialah takut daripada musuh. Jika penahanan seseorang itu tidak disertai rasa takut seperti takut pada pemerintah, suami, bapa dan sebagainya maka ia tidak termasuk di dalam zahir firman Allah فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ<sup>95</sup>. Beliau berhujah dengan ayat berikut:

فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ

Al-Baqarah 2 : 196

Terjemahan: Kemudian apabila kamu berada kembali dalam keadaan aman, maka sesiapa yang mahu menikmati kemudahan dengan mengerjakan umrah, (dan terus menikmati kemudahan itu) hingga masa (mengerjakan) Ibadah haji.”

Merujuk kepada takwil yang diberikan oleh al-Ṭabarī di atas, beliau lebih menekankan kepada makna أُخْصِرْتُمْ iaitu kepongan yang disertai tindakan menakutkan dan ia juga selari dengan makna ayat. Seseorang yang tidak boleh melakukan sesuatu kerana ditahan atau dihalangi oleh seseorang maka perkataan yang sesuai digunakan ialah perkataan حَصَرَ dan bukan أُخْصِرْتُمْ sebagai contoh, حَصَرَنِي

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Al-Ṭabarī, Ibid., 294.

فَلَانُ عَنْ لِقَائِكَ<sup>96</sup> Rumusan seperti ini juga telah diterapkan oleh al-Ṭabarī kepada setiap perkataan أُخْصِرْتُمْ yang ada dalam al-Qur’ān.

Contoh di atas menunjukkan al-Ṭabarī cenderung berpegang kepada makna zahir al-Qur’ān sementara al-Māturīdī mendatangkan ḥadīth yang menunjukkan keumuman maknanya. Namun, jika diperhalusi kedua takwilan mereka tidak jauh berbeza kerana keduanya merujuk sumber yang muktabar dan masing-masing telah berjihad dalam menggunakan kaedah tersebut bagi menjaga kemurnian makna lafaz al-Qur’ān disamping mengawasi makna yang terkandung agar tidak lari daripada pemahamannya yang sebenar.

### c) Pendiannya Terhadap Qirā’ah

Yāqūt al-Ḥamawī menyatakan bahawa *qirā’ah* mempunyai peranan penting bagi menguatkan mazhab *fiqh*, kaedah tata bahasa dan juga elemen-elemen yang berkaitan dengan pemahaman suatu ayat.<sup>97</sup> Justeru, tidak hairanlah sekiranya kita mendapati al-Ṭabarī dan al-Māturīdī sering membawakan berbagai-bagai bentuk *qirā’ah* dalam penulisan mereka khususnya ketika mentakwil ayat-ayat al-Qur’ān.

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, “Seseorang mengepong saya dari menemui kamu.”

<sup>97</sup> Yāqūt al-Ḥamawī (t.t), *op.cit.*, 18 :45.

### Contoh 1: Firman Allah swt

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ  
حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ  
وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Al-Baqarah 2 : 222

Terjemahan: Dan mereka bertanya kepadamu (Wahai Muhammad), mengenai (hukum) haid. katakanlah: "Darah haid itu satu benda yang (menjijikkan dan) mendatangkan mudarat". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) Dalam masa datang darah haid itu, dan janganlah kamu hampiri mereka (untuk bersetubuh) sebelum mereka suci. kemudian apabila mereka sudah bersuci maka datangilah mereka menurut jalan yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang banyak bertaubat, dan mengasihi orang-orang yang sentiasa mensucikan diri.

Al-Māturīdī mengatakan lafaz (حَتَّى يَطْهَرْنَ) mengandung dua pengertian dari

sudut bahasa berdasarkan bacaan qiraat sama ada *menḍammahkan ha* dan *mentakhfifkannya* ataupun *memfatḥahkan* dan *mentasydidkannya*. Bacaan secara *takhfif* membawa maksud sehingga berhenti darahnya dan bacaan secara *tasydīd* pula menunjukkan bahawa sudah halal bagi para suami mendekati isteri mereka selepas mandi. Pandangan al-Māturīdī dalam isu ini adalah seorang perempuan jika kebiasaan hari haidnya adalah sepuluh hari maka halal bagi suaminya untuk bersama dengannya sebelum mandi,<sup>98</sup> dan sekiranya kebiasaan hari haidnya adalah kurang daripada sepuluh hari maka tidak halal untuk bersama dengannya melainkan setelah dia mandi.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Ini adalah pandangan jumhur fuqaha termasuk Malikiyah, syāfi'iyah dan Ḥanābilah. al-Māturīdī, 2 :134-135.

<sup>99</sup> *Ibid.*

Al-Ṭabarī sebagaimana al-Māturīdī mengatakan bahawa para ahli qiraat berbeza pendapat mengenai bacaan ayat tersebut, sebahagian ada yang membacanya *حَتَّى يَطْهُرْنَ* iaitu men~~ḍammah~~kan *ha* dan meringankannya dan sebahagian yang lain pula membaca dengan *fatḥah* dan *tasydīd*. Sementara bacaan *ḍammah* tanpa *tasydīd* membawa erti “ Dan janganlah kamu mendekati wanita pada masa haidnya sehingga darahnya berhenti dan mereka telah mensucikan diri”. Walau bagaimanapun, pandangan yang paling benar menurut al-Ṭabarī adalah mereka yang membaca *يَطْهُرْنَ* dengan *tasydīd* dan *fatḥah*, yang bermakna : sehingga mereka mandi kerana adanya ijmak umat yang mengatakan bahawa diharamkan bagi lelaki untuk mendekati isteri mereka setelah berhenti darah haid sehingga mereka mandi.<sup>100</sup>

## Contoh 2: Firman Allah swt

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا

Al-Baqarah 2 : 137

Terjemahan : Maka kalau mereka beriman sebagaimana kamu beriman (dengan kitab-kitab Allah dan rasul-rasulnya), maka Sesungguhnya mereka telah beroleh petunjuk..”

Ayat di atas ditujukan kepada kaum Yahudi dan Nasrani berkenaan hakikat keimanan iaitu sekiranya mereka mengakui kebenaran Allah SWT dan wahyuNya menerusi penyampai risalahNya iaitu Nabi Muhammad s.a.w adalah daripada sumber yang sama sebagaimana Nabi-nabi sebelumnya seperti Nabi Ibrahim, Ismail, Ishāq, Mūsā, ‘Isā dan nabi-nabi yang lain, maka mereka telah mendapat petunjuk keimanan yang sebenar.

<sup>100</sup> Al-Ṭabarī, 1999, 2: 397.

Berkenaan ayat di atas, al-Māturīdī memuatkan riwayat daripada Abdullah Ibn Abbas r.a. bahawa beliau melarang bacaan *فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ* dan memerintahkan supaya digantikan dengan *فَإِنْ آمَنُوا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ* (beriman kepada apa yang kamu imani). Bacaan ini turut dibenarkan oleh ‘Abd Allah bin Mas‘ūd.<sup>101</sup>

Sementara al-Ṭabarī ketika mentakwil ayat *فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا* telah mendatangkan riwayat Alī bin Ṭalhah dari Ibn Abbas yang bermaksud bahawa Allah swt mengkhabarkan bahawa keimanan adalah ikatan yang kuat dan perbuatan apa pun tidak akan diterima Allah tanpa keimanan ini, dan tidak akan masuk syurga orang yang meninggalkan keimanan.<sup>102</sup> Diriwayatkan daripada Ibn Abbas tentang bacaan yang tidak sama dengan bacaan al-Qur’ān, para pakar al-Qur’ān sepakat meninggalkannya sebagaimana riwayat Abū Ḥamzah dari Ibn Abbas berkata; jangan kalian mengatakan, *فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا* kerana Allah sama sekali tidak sama dengan sesuatu apa pun, tetapi bacalah dengan *فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا* atau katanya : Jika kalian beriman terhadap apa yang kalian imani.<sup>103</sup> Seakan-akan Ibn Abbas dalam riwayat ini jika memang benar darinya penakwilan orang yang membaca ayat *فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا* maka berimanlah kepada (yang) seperti Allah, dan seperti wahyu yang diturunkan kepada Ibrahim dan Ismail, sebab jika memilih pendapat ini, maka termasuk syirik menyekutukan Allah dengan sesuatu yang lain kerana tiada yang serupa dengan Allah, kita hanya beriman atau ingkar,

---

<sup>101</sup> *Op.cit* Al-Māturīdī, 1: 577.

<sup>102</sup> *Op.cit.*, Al-Ṭabarī.

<sup>103</sup> *Ibid.*

tetapi penakwilan ini tidak sesuai dengan penakwilan sebenarnya, namun erti yang sebenarnya adalah jika kalian membenarkan seperti yang kalian percayai kebenarannya, iaitu percaya kepada kitab-kitab dan para Nabi, maka kalian telah mendapat petunjuk. Persamaan ini terletak di antara dua membenaran dan pengakuan yang kedua merupakan bentuk keimanan mereka, seperti orang yang mengatakan (مَرَّ بِهِ عَمْرُو بِأَخِيكَ مِثْلُ مَا مَرَرْتُ بِهِ) ertinya “Amru berjalan bersama saudaramu sebagaimana aku pernah berjalan bersamanya” persamaan ini merupakan persamaan dua cara berjalan, bukan di antara Amru dan si pembicara. Sama kesnya dengan firman Allah فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا penyerupaan ini antara dua keimanan, bukannya dua orang mukmin.<sup>104</sup>

#### **d) Membiarkan Sifat ‘Am Ayat Sebelum Ada Dalil**

Keumuman ayat (‘am) ialah suatu lafaz yang maknanya masih menyeluruh (umum) dan boleh dimasuki sebarang makna tanpa ada batas.<sup>105</sup> Terdapat beberapa lafaz yang diklasifikasikan oleh ulama sebagai lafaz ‘am seperti perkataan كُلُّ, mana-mana lafaz yang dima‘rifahkan dengan أَلْ sebagai penentu makna, *nakirah* yang jatuh selepas perkataan مَا atau لَا yang berfungsi sebagai meniadakan atau larangan atau setiap *ism al-mawsul* (kata perangkai) seperti perkataan الَّذِي dan segala bentuk

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Mannā ‘ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṯ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kaheerah : Maktabah Wahbah, 2000), 221.



cabangnya atau mana-mana *ism al-syart* (demonstrative pronoun) seperti perkataan ما , مَنْ dan sebagainya.

Kaitannya dengan perbahasan di atas, al-Ṭabarī mempunyai sikap yang berbeza dengan ulama-ulama lain. Beliau akan membiarkan sifat 'am (umum) atau *muṭlaq* (tidak terbatas) sesuatu ayat daripada al-Qur'ān selama-mana tidak ada dalil kuat yang membawa serta boleh membawa ayat tersebut kepada makna lain. Al-Ṭabarī pernah mengatakan, tidak dibenarkan kepada sesiapa sahaja memindahkan hukum zahir ayat al-Qur'ān kepada takwil batin tanpa ada hujah yang kuat.<sup>106</sup>

#### Contoh 1: Firman Allah swt

فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

Al-Baqarah 2 : 197

Terjemahan: Oleh yang demikian sesiapa yang telah mewajibkan dirinya (dengan niat mengerjakan) Ibadat Haji itu, maka tidak boleh mencampuri isteri, dan tidak boleh membuat maksiat, dan tidak boleh bertengkar, dalam masa mengerjakan Ibadat Haji.”

Al-Māturīdī ketika mentakwilkan firman Allah swt (فَلَا رَفَثَ) telah mendatangkan beberapa pandangan. Di antaranya ada yang mentakrifkan (الرَّفَثُ) sebagai semua keinginan lelaki terhadap perempuan.<sup>107</sup> Ibn ‘Abbas dan Abdullah Ibn Umar menyatakan bahawa maksud (الرَّفَثُ) sebagai jimak.<sup>108</sup> Telah sepakat di

<sup>106</sup> Al-Ṭabarī (1995), *op.cit.*, 2 : 365.

<sup>107</sup> Al-Māturīdī, 2:90.

<sup>108</sup> *Ibid.*

kalangan ahli ilmu bahawa orang yang dalam ihram tidak boleh mencium isterinya dan menyentuhnya dengan syahwat serta wajib membayar dam sekiranya berbuat demikian.<sup>109</sup>

Sementara firman Allah swt (وَلَا فُسُوقَ) ditakwilkan sebagai bermaksud menghina (السب), semua perbuatan tercela, dan hakikat perkara tercela adalah sesuatu yang terkeluar daripada perintah Allah swt berdasarkan firman Allah swt : (فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ) : yang bermaksud terkeluar daripada perintah Allah swt.<sup>110</sup>

Ibn ‘Abbas, Ibn Ṭāwūs, Imam ‘Aṭā’, Mujāhid, ‘Ikrimah, al-Ḥasan al-Baṣrī, Sa‘īd bin Jubair mengertikan perkataan رَفَثٌ dengan hubungan suami isteri, nikah, ucapan sindiran kepada perempuan bagi melakukan *jima‘* (hubungan suami isteri) dan sebagainya.<sup>111</sup>

Pada amnya, ulama-ulama di atas memberikan makna tertentu terhadap perkataan tersebut, padahal perkataan itu bila dilihat dari segi penggunaannya dalam penggunaan bahasa Arab adalah bagi menunjukkan kepada setiap ucapan kotor<sup>112</sup> yang masih ‘am (umum) berbeza dengan perkataan رَفَثٌ dalam surah al-Baqarah ayat 187 yang ditentukan maknanya bagi *jima‘* melalui *kinayah* (sindiran). Di dalam sebuah syair ada menyebut:

---

<sup>109</sup> Al-Māturīdī turut mendatangkan riwayat Ibn ‘Umar r.a dan Saidina ‘Alī r.a yang menyatakan bahawa jika seseorang mencium isterinya dalam keadaan ihram maka hendaklah dia berkorban dengan membayar dam. Selain itu, beliau juga mendatangkan pandangan Saidatina Aisyah r.a yang pernah ditanya : apakah yang halal bagi orang berihram daripada isterinya? Jawabnya: Haram ke atasnya semua perkara kecuali bercakap. *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Ibn Kathīr, 2004, 1:332.

<sup>112</sup> Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī ibn Ahmad ibn Manẓūr al-Anṣārī al-Ifriqī al-Miṣrī al-Khazrajī Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl, *Lisan Arab*, (Beirut : Dar Sadir, 2010), 2:153-154.

وَرُبَّ أَسْرَابٍ حَاجِجٍ كُظِمَ ... عَنِ اللَّغَا، وَرَفَتْ التَّكْلُمُ<sup>113</sup>

\*Sedikit sekali golongan orang yang melakukan haji boleh menahan

\*Dari perbuatan tercela dan ucapan yang kotor

Menurut al-Ṭabarī, ramai ahli ilmu berselisih berkenaan takwil perkataan tersebut sama ada ini adalah larangan daripada Allah swt kepada sebahagian atau keseluruhan makna رَفَتْ, atau mencakupi semua makna.<sup>114</sup> Sementara al-Māturīdī dilihat tidak menyatakan kecenderungannya terhadap mana-mana definisi yang dikemukakan. Adapun al-Ṭabarī, beliau membiarkan sifat 'am (umum) pada perkataan di atas kerana tidak adanya dalil kuat yang boleh menafikannya kepada makna baru.<sup>115</sup>

Al-Ṭabarī telah menerapkan rumusan ini kepada makna فَسُوقَ dan جَدَالَ yang ada pada ayat selanjutnya. Menurut al-Ṭabarī, janganlah di antara kamu semua sewaktu ihram melakukan apa sahaja yang dilarang melakukannya di luar waktu ihram, kerana pengkhususan melakukan perbuatan tersebut pada waktu ihram tidak ada dalil. Oleh itu, larangan tersebut bersifat 'am sama ada waktu halal atau ihram.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> Ini kerana tidak ada hadith yang mengkhususkan makna رَفَتْ itu kepada perempuan daripada makna-makna رَفَتْ lain yang wajib diterima. *Ibid.*

<sup>115</sup> Al-Ṭabarī, 1999, 2:278.

<sup>116</sup> *Ibid.*

## Contoh 2: Firman Allah swt

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

Al-Nisa' 4 : 24

Terjemahan: Dan (diharamkan juga kamu berkahwin dengan) perempuan-perempuan isteri orang, kecuali hamba sahaya yang kamu miliki”

Pada firman Allah swt (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) terdapat beberapa khilaf dalam mentakwilkan ayat ini. Menurut Ibn Mas'ūd ia bermaksud pasangan dari kalangan muslimin dan musyrikin. Sementara Saidina Ali r.a pula menyatakan pasangan dari kalangan musyrikin. Abdullah pula mendatangkan pandangannya ketika mentakwilkan mengenai hukum membeli hamba perempuan musyrik yang belum diceraikan suaminya, maka halal bagi pembelinya menyetubuhinya dan wanita musyrik halal bagi tuannya meskipun dia masih mempunyai suami di medan perang.

Daripada Ibn Abbas r.a : berkata setiap perempuan yang mempunyai suami jika mendatangnya adalah zina melainkan orang tawanan. Diriwayatkan daripada Abū Sa'īd al-Khudrī –r.a berkata, (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ), berkata Abū Sa'īd r.a : maka kami telah dihalalkan ke atas faraj mereka. Sebagaimana diterangkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī di dalam ḥadīthnya bahawa ayat ini diturunkan khusus untuk perempuan musyrik yang masih mempunyai suami. Peristiwa ini berlaku di sebuah tempat bernama Sahmī pada hari Auṭās ada seorang hamba jariah , maka ketika kami di pasar dan aku ingin membelinya, dia pun mengangkat kepalanya dengan yakin dan berkata itu suamiku, maka Allah swt pun menurunkan

ayat (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) berkata Abū Sa‘īd – r.a. :- maka wahyu tersebut telah menghalalkan kami bersama mereka, sebagaimana yang diterangkan oleh Abū Sa‘īd al-Khudrī di dalam ḥadīthnya bahawa ayat ini diturunkan kepada kaum wanita musyrikin yang masih mempunyai pasangan.<sup>117</sup>

Di antara dalil yang kuat bahawa sebab perempuan musyrik yang masih mempunyai suami halal bagi orang muslim mengahwininya dan bersama dengannya serta tidak mempunyai iddah adalah peristiwa perkahwinan Rasulullah saw dengan ummul mukminin Ṣafiyah binti Ḥuyai bin Akhtāb yang sudah bersuami sekembalinya mereka daripada perang Khaibar sebelum tiba di Madinah.<sup>118</sup> Jika mempunyai iddah nescaya iddahnya masih belum selesai dalam tempoh sebelum tiba di Madinah dan ini menjadi dalil bahawa wanita musyrik ataupun ahli kitab yang didapati daripada rampasan perang bukan sahaja halal menikahnya tetapi tidak mempunyai iddah.

Ibn ‘Abbas, Abū Qalabah mengatakan, maksud الْمُحْصَنَاتُ ialah perempuan-perempuan yang mempunyai suami dan bukan wanita tawanan perang.<sup>119</sup> Pendapat lain mengatakan, ia ialah wanita-wanita yang menjaga kehormatan dirinya (‘afa‘if).<sup>120</sup> Pendapat lain mengatakan, ia ialah wanita-wanita ‘iffah daripada kaum muslimin dan ahli kitab<sup>121</sup> atau juga wanita-wanita yang ‘iffah dan mempunyai suami.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Al-Māturīdī, 3: 106-107.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 4:3

<sup>120</sup> *Ibid.*, 7

<sup>121</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 10

Menurut al-Ṭabarī, Allah swt tidak mengkhususkan perkataan مُخَصَّنَةٌ kepada makna tertentu. Oleh itu, kita wajib membawa kesemua makna perkataan مُخَصَّنَةٌ dengan mana-mana makna الْإِحْصَانُ sama ada larangan الْإِحْصَانُ kerana zina atau nikah.<sup>123</sup>

### Contoh 3: Firman Allah swt

Firman Allah SWT:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

Al-Baqarah 2 : 256

Terjemahan: Tidak ada paksaan Dalam agama (Islam).

Di antara asbab nuzul yang dikemukakan oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī berkenaan ayat ini adalah mengenai satu kaum dari golongan Ansar yang menyusukan anak orang Yahudi, setelah kedatangan Islam dan golongan Ansar memeluk Islam, masih terdapat dari kalangan Yahudi yang merupakan anak-anak susuan orang Ansar yang kekal dengan agama asal mereka dan mereka pun ingin memaksa mereka memeluk Islam, maka turunlah ayat ini.<sup>124</sup>

Dalam riwayat yang lain pula menyatakan bahawa ayat ini diturunkan kepada golongan Majusi dan ahli kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani yang diterima daripada mereka ini bayaran jizyah dan mereka pula tidak dipaksa untuk menerima Islam. Tidak ada agama yang menerima sebarang paksaan, melainkan dengan

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 12

<sup>124</sup> Al-Māturīdī, 2 : 240.

perakuan iman. Tiada paksaan dalam soal ketaatan sebelum Islam, kerana Allah lebih menyukai ketaatan yang lahir dari hati orang mukmin.<sup>125</sup>

Menurut al-Māturīdī, takwil mengenai perkara ini tidaklah muktamad dalam semua keadaan.<sup>126</sup> Ayat ini telah memansuhkan sabda Rasulullah SAW sebelumnya iaitu

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله

*Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka mengucapkan : Tiada Tuhan melainkan Allah, jika mereka berkata demikian maka terpeliharalah diri mereka daripadaku darah-darah mereka dan harta-harta mereka...).*<sup>127</sup>

Al-Māturīdī mentakwilkan ayat ini dengan mendatangkan dalil ayat ke 78 daripada Surah al-Hāj. ( وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ) dan ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama,<sup>128</sup> Sementara al-Ṭabarī pula jika berdepan dengan ayat yang bersifat ‘am itu ada أَلْ لِلْعَهْدِ iaitu لَا إِكْرَاهَ فِيْ ) yang berfungsi menentukan sifat makna ‘am ayat seperti ayat

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Op.cit., 2 : 238-240.

<sup>127</sup> Ibid. . Ḥadīth riwayat Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, (Jeddah : Dār al-Minhāj,2008), no. ḥadīth 9109, Ḥadīth yang hampir sama ditemukan dalam riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ṣolāh , Bāb Fadhli Istiqbāl al-Qiblah, no. Ḥadīth 392. Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,” dalam *Mawsū‘āt al- Ḥadīth al-Sharīf : al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (Riyadh : Dār al-Salām,2000), 34.

<sup>128</sup> Al-Māturīdī, 2: 238-240.

الدِّينِ “*Tidak ada paksaan dalam agama (Islam)*”, beliau memberikan makna الدِّينِ

sebagai agama Islam.<sup>129</sup> Ia diketahui melalui أل yang ada pada perkataan tersebut.

Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī yang membiarkan sifat ‘am ayat dengan tidak memberikan *takhsis* makna di sini dilihat bersesuaian dengan konteks ayat tersebut memandangkan tiada satu makna khusus yang dinyatakan oleh riwayat yang disepakati.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, 3:26



## BAB 4

### PERBANDINGAN KAEDAH TAKWIL ANTARA AL-ṬABARĪ DAN AL-MĀTURĪDĪ TERHADAP ISU-ISU PILIHAN

#### 4.0 Pengenalan

Bab ini merupakan kesinambungan daripada bab sebelumnya yang menganalisis ayat-ayat al-Qur'ān yang ditakwil oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī daripada aspek takwil berdasarkan wahyu, generasi salaf, mazhab dan sumber yang berautoriti. Berdasarkan analisis tersebut, terdapat beberapa aspek yang agak menarik untuk diketengahkan khususnya dari segi metodologi takwil ayat-ayat al-Qur'ān yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī. Pengkaji meringkaskan elemen tersebut sebagai isu-isu pilihan agar pembaca dapat melihat dan menilai sisi persamaan dan perbezaan dari segi pendekatan takwil yang ditempuh oleh kedua pengarang ini dari pelbagai sudut.

Di antara isu-isu yang akan dibincangkan dalam bab ini adalah merujuk kepada cara pemilihan dan penggunaan sumber ma'thūr dalam mentakwil, pendirian pengarang terhadap khabar ghaib tanpa dalil yang jelas, pengaruh aliran falsafah serta isu membenarkan kebebasan beragama. Selain itu, pengkaji juga berminat untuk menganalisis kemampuan pengarang di bidang ijtiḥad khususnya berkaitan ilmu fiqh sama ada dari sudut menghasilkan ijtiḥad sendiri, kecenderungan terhadap mazhab tertentu, sikap mereka terhadap ijmak dan pendekatan mereka terhadap khilaf.

Justeru itu, bab ini akan membincangkan berkenaan sisi persamaan dan perbandingan takwil yang ditempuh oleh kedua tokoh ini dalam karya masing-masing iaitu *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* dan *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān* atau lebih popular dengan nama *Tafsīr al-Ṭabarī* dengan memfokuskan isu-isu pilihan dalam penulisan keduanya.

#### 4.1 Mementingkan Keaslian Masdar

##### a) Nama Pohon Syurga

**Firman Allah SWT :**

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا  
تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥)

Surah al-Baqarah 2 : 35

Terjemahan : Dan Kami berfirman: "Wahai Adam! Tinggallah engkau dan isterimu dalam syurga, dan makanlah dari makanannya sepuas-puasnya apa sahaja kamu berdua sukai, dan janganlah kamu hampiri pohon ini; (jika kamu menghampirinya) maka akan menjadilah kamu dari golongan orang-orang yang zalim".

Ayat di atas menjelaskan mengenai gambaran syurga yang pernah didiami oleh Nabi Adam a.s sebelum diturunkan ke bumi kerana terpengaruh dengan hasutan iblis sehingga melanggar larangan Allah SWT agar jangan menghampiri sepon pohon pokok.<sup>1</sup> Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī, masing-masing memuatkan sejumlah pandangan berkenaan nama pohon tersebut. Di antaranya, ada yang mengatakan bahawa ia adalah pohon sunbulah, zaitun, anggur, gandum, tin dan pohon ilmu.<sup>2</sup> Namun begitu, masing-masing tidak menjelaskan secara spesifik nama pohon yang dimaksudkan.

<sup>1</sup> Ayat ini juga menjadi dalil tentang kisah Iblis pernah mendiami syurga sebelum Nabi Adam ditiupkan ruh kerana kesombongannya dan kengganannya terhadap perintah Allah SWT agar sujud kepada Nabi Adam a.s, maka akhirnya telah dikeluarkan daripada syurga.

<sup>2</sup> Kebanyakan riwayat tentang kepelbagaian nama pohon tersebut menunjukkan bahawa perawinya adalah daif. Contohnya riwayat yang menamakannya sebagai pohon Sunbulah: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْأَحْمَسِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ الْحَمَّانِيُّ، عَنْ النَّضْرِ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: الشَّجَرَةُ الَّتِي نُهِيَ عَنْ أَكْلِ ثَمَرِهَا آدَمُ، هِيَ السَّنْبُلَةُ.

Menurut al-Māturīdī, berhubung kepelbagaian pandangan mengenai jenis-jenis pohon tersebut adalah tidak pasti nama pohon yang sebenar kerana tiada kenyataan yang jelas mengenainya daripada sumber wahyu.<sup>3</sup> Begitu juga al-Ṭabarī dalam nada yang hampir sama menyatakan seandainya mengetahui nama pohon tersebut merupakan satu keperluan di sisi Allah SWT untuk mendapat keredaanNya nescaya akan diperjelaskanNya kepada manusia.<sup>4</sup> Dalam isu ini, kedua pengarang secara jelas mempamerkan sikap ketelitian dan ketegasan mereka dalam memelihara keaslian sumber ma'thūr tanpa terpengaruh dengan sumber lain yang menamakan nama pohon tersebut.

Hakikatnya, tidak semua perkara memerlukan kepada penjelasan yang terperinci lebih-lebih lagi berkaitan khabar ghaib yang sifatnya terbatas hanya kepada ilmu yakin. Jika penjelasan tersebut besar manfaatnya kepada manusia nescaya Allah SWT tidak pernah lalai atau terlupa dalam menerangkannya kepada manusia tetapi apa yang jelas dalam isu ini mengetahui atau tidak nama pohon tersebut tidaklah begitu penting kerana

---

Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, (Beirut-Lubnān : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,1999), 1:268, Ibn Kathīr, al-Imām al-Jalīl 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismail bin 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm Al-Ma'rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr* (Riyadh : Dār al-Salām Li al-Nasyr wa al-Tawzī',2004),1:123,Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr* (Kaherah : Markaz Hījr li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2003),1:283, Shawkānī, Muḥammad bin Alī bin Muḥammad al, *Fath al-Qadīr* (Al-Manṣūrah : Dār al-Wafā',1997), 1: 164. Muḥammad bin Ismail bin Samurah al-Aḥmasī, Abū Jafar al-Kūfī, al-Nasaie mengatakan beliau thiqah, dan Ibn Hajar mengatakan beliau seorang yang benar, Ibn Hajar Asqalānī, Aḥmad Ibn Ali, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut-Lubnān : Muassasah al-Risālah,2001), 3: 513,Abdul Ḥamid bin Abd al-Raḥmān al-Himmani,Abū Yaḥyā al-Kūfī : berkata Ibn Muayyan : Thiqah, berkata al-Nasa'ie : Tidak kuat dan pada tempat yang lain mengatakan beliau thiqah, *Ibid*,2: 478. Al-Nadar : adalah Ibn Abd al-Raḥmān, Abū 'Umar al-Khazāz al-Kūfī, *Ibid*, 1: 225. Telah berkata al-Bukhārī dan Abū Ḥatim : “ḥadīthnya munkar”, telah berkata Aḥmad bin Abī Yaḥyā daripada Ibn Muayyan “tiada apa-apa”, dan berkata al-Dūrī yang diriwayatkan juga oleh Ibn Muayyan telah berkata : “tiada siapa pun yang meriwayatkan daripadanya”. Begitu juga pandangan yang mengatakan pohon zaitun : Al-Khabar no.123-Ibn Kathīr 1:142, Di dalam al-Usul: “Abū al-Khalid”, dan lihat yang sebelumnya dalam al-Ta'liq 'alā al-Athār no.434.Isnadnya Dhaif kerana dia adalah pemuda yang jahil daripada Bani Tamim. Al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd al, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Beirut-Lubnān : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,2005) 1: 426, Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musamma Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, (Beirut-Lubnān : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,1999), 1: 268-270.

<sup>3</sup> Al-Māturīdī, *Ibid*.

<sup>4</sup> Al-Ṭabarī, *Ibid*.

yang lebih utama adalah mengambil pengajaran daripada ayat dengan memahami kisah asal usul kita yang berasal daripada syurga dan bagaimanakah caranya agar kita tidak terus terpedaya dengan hasutan syaitan agar dapat kembali ke tempat asal kita, syurga yang kekal abadi.

## **b) Adab Dalam Peperangan**

### **Firman Allah swt**

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Al-Baqarah 2 : 190

Terjemahan: Dan perangilah kerana (menegakkan dan mempertahankan) agama Allah akan orang-orang yang memerangi kamu, dan janganlah kamu menceroboh (dengan memulakan peperangan); kerana sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang menceroboh.”

Ayat di atas menceritakan salah satu peraturan peperangan dalam Islam adalah hanya membalas serangan bukannya menjadi pihak yang memulakan serangan. Sehubungan dengan itu, terdapat dakwaan bahawa ayat di atas telah dinasakhkan dan ada pula yang menyatakan bahawa ayat ini merupakan di antara ayat terawal yang diturunkan berkenaan perintah untuk berperang.<sup>5</sup> Walau bagaimanapun, ayat pertama yang diturunkan berkenaan perintah untuk berperang adalah firman Allah swt (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا) [al- Hajj :

39]. Diceritakan juga bahawa mereka pada awalnya dilarang berperang kemudian

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, Al-Ṭabarī, 1999, 2:195, Al-Ḥusain bin Masūd al-Baghawī Abū Muḥammad, *Ma‘ālim Tanzīl (Tafsīr Baghawī)*, (Riyadh : Dār al-Tibah, 1989)1:212.

diizinkan untuk berperang tetapi mereka mengingkarinya, maka Allah swt pun menurunkan wahyu mengenai keadaan mereka itu.

Al-Māturīdī dalam situasi ini dilihat cenderung dengan pandangan Ibn ‘Abbas meskipun beliau menyatakan tidak dapat dipastikan manakah di antara kedua ayat tersebut yang turun terlebih dahulu, namun keduanya mengandung perintah untuk berperang dan larangan daripada memulakan serangan.<sup>6</sup> Ibn ‘Abbas mentakwilkan ayat ini sebagai<sup>7</sup> larangan membunuh kanak-kanak, wanita dan orang tua, kerana baginda Rasul saw ketika mengutus para sahabat untuk berperang akan berpesan kepada mereka agar tidak memerangi kanak-kanak dan orang tua<sup>8</sup>

Menurut Ibn Zayd, ayat di atas telah dinasakhkan<sup>9</sup> dengan ayat فَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً<sup>10</sup> Pendapat lain mengatakan, dakwaan ayat ini dinasakhkan hukumnya tidak berhujah.<sup>11</sup> Hal ini disepakati oleh ‘Ibn Abbas, Mujahid dan ‘Umar bin ‘Abd al-Aziz. ‘Umar r.a pernah mengirimkan sebuah utusan kepada ‘Udda bin Artah, sesungguhnya ia menemukan ayat dalam al-Qur’an , وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

---

<sup>6</sup> Al-Māturīdī, 2:64.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Perkataan Ibn ‘Abbas, dikeluarkan oleh Ibn Jarīr daripadanya (3100), dan dari Umar Ibn Abd Aziz (3097, 3101), *Op.cit.*, al-Ṭabarī, dan *Op.cit.*, al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma’t’hūr* (2003), 2: 312.

<sup>8</sup> Hadīth riwayat Abū Daud (Kitāb : al-Jihād), Bab Doa kaum Musyrikin, no. ḥadīth : 2614 dari riwayat Khālīd bin al-Fizrī berkata : telah berkata kepadaku Anas bin Malik bahawasanya Rasulullah saw bersabda : berangkatlah dengan nama Allah dan agama Rasulullah, Jangan membunuh orang tua, kanak-kanak, dan wanita, dan jangan melampau dan ambillah harta rampasan ghanimah dan perbaikilah dan perelokkanlah akhlakmu dalam berperang sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku ihsan. Lihat Abū Daud, Sulaimān bin al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistani, “Sunan Abī Daud,” dalam *Mawsū‘āt al-Ḥadīth al-Sharīf : al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ bin ‘Abd al-‘Azīz Al al-Shaykh (Riyadh : Dar al-Salam, 2000), 1416.

<sup>9</sup> Al-Ṭabarī (1995), *op.cit.*, 2 : 259.

<sup>10</sup> Surah al-Taubah 9:36

<sup>11</sup> Al-Ṭabarī (1995), *op.cit.*

الْمُعْتَدِينَ yang bermaksud jangan engkau membunuh terhadap orang yang tidak membunuh kamu seperti wanita, anak-anak dan para pendeta.<sup>12</sup>

Setelah membuat analisis terhadap kedua-dua ucapan tersebut, al-Ṭabarī memihak kepada takwil ‘Umar bin Abd al-‘Aziz yang menolak hukum nasakh daripada ayat di atas, dengan menyatakan bahawa dakwaan hukum nasakh kepada ayat di atas adalah tidak tepat kerana tiada kebenarannya dan kemungkinan kedudukan ayat itu tidak dinasakh.<sup>13</sup> Al-Māturīdī meskipun tidak menyatakan secara jelas, tetapi beliau tidak menyatakan persetujuannya pada hukum nasakh tersebut. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī kelihatan mengambil sikap berhati-hati dan tidak bermudah-mudah dalam menjatuhkan hukum nasakh, tetapi lebih mementingkan kepada aspek pemeliharaan keaslian teks asal al-Qur’ān.

### c) Mematuhi Hukum Allah

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٢٩)

Al-Baqarah 2 : 229

Terjemahan: “Itulah aturan-aturan hukum Allah maka janganlah kamu melanggarnya; dan sesiapa yang melanggar aturan-aturan hukum Allah, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.”

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, 260.

Mengenai firman Allah swt (حُدُودُ اللَّهِ), al-Māturīdī mendatangkan pandangan yang mendefinisikannya sebagai hukum Allah dan sunnahnya dan pandangan lain yang menyatakan bahawa ia adalah segala perintah dan larangan-Nya.<sup>14</sup> Sementara takwilan ayat (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) ditakwilkan kepada dua kemungkinan, iaitu yang pertama adalah menghalalkan perkara yang diharamkan, dan mereka menjadi kafir kerana melampau dalam perbuatan tersebut, sehingga jatuh kepada zalim dan kafir<sup>15</sup>. Sementara pandangan kedua pula mengatakan (وَمَنْ يَتَعَدَّ) adalah berulang kali dalam melanggar larangan Allah meskipun telah mengetahui keharamannya tetapi tetap melakukan perbuatan tersebut, maka dia dianggap zalim terhadap dirinya bukannya kafir.<sup>16</sup>

Mengupas ayat di atas, al-Ṭabarī telah mendatangkan riwayat al-Ḍaḥḥāk dan memberi komentar terhadap riwayat tersebut yang menyatakan bahawa sesiapa yang ditalak tanpa iddah maka ia telah melanggar aturan hukum dan berbuat zalim pada dirinya dan sesiapa yang melanggar aturan Allah maka mereka itulah orang-orang yang zalim.<sup>17</sup> Menurut al-Ṭabarī, takwil al- Ḍaḥḥāk di atas tidak menepati pada fasal ini. Ini kerana penyebutan iddah talak tidak berlaku, apa yang berlaku ialah penyebutan iddah bagi talak *raj'i* (talak yang membolehkan suami kembali lagi). Sekiranya bukan talak *raj'i*, maka tidak perlu menyebutkan iddah talak.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2 :164

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.,642.

<sup>18</sup> Ibid.

## 4.2 Cenderung Terhadap Aliran Falsafah

Di antara syarat kesempurnaan iman seorang muslim adalah mengakui kesemua rukun iman yang enam termasuklah kepercayaan kepada hari akhirat. Di sini pengkaji ingin membawakan satu contoh yang berkaitan untuk meneliti respon al-Māturīdī dan al-Ṭabarī terhadap salah satu cabang daripada rukun iman yang kelima iaitu kepercayaan kepada hari akhirat.

### a) Harapan Ahli Neraka

#### Firman Allah SWT:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Surah al-An‘am 6 : 27

Terjemahan : Dan sungguh ngeri jika kamu (Muhammad) melihat ketika mereka didirikan di tepi neraka (untuk menyaksikan azabnya yang tidak terperi), lalu mereka berkata: "wahai kiranya kami dikembalikan ke dunia, dan kami tidak akan mendustakan lagi ayat-ayat keterangan Tuhan kami, dan menjadilah kami dari golongan yang beriman".

Ayat di atas menceritakan berkenaan dahsyatnya keadaan Neraka sehingga Allah SWT memuatkan dialog rayuan ahli Neraka di dalam al-Qur’ān agar mereka dikembalikan

ke dunia untuk beramal soleh. Ketika memberikan pengertian makna ( يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ )

“*sekiranya kami dikembalikan ke dunia*”, al-Māturīdī telah memuatkan pandangan yang mengatakan bahawa ia bermaksud kembali ke dunia<sup>19</sup> atau kembali kepada suatu bentuk

<sup>19</sup> Al-Māturīdī, *Op.cit.*, 4 : 55, Al-Ṭabarī, 5: 175, al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Umar, Tafsīr Fakhr al-Rāzī, *al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭīḥ al-Ghayb* (Beirut : Dār al-Fikr, 1994), 11: 201, Ibn ‘Adīl, al-Imām al-Mufassar Abī Ḥafṣin Umar bin Alī, al-Dimashqī, al-Ḥanbalī, *al-Lubāb Fī ‘Ulūm al-Kitāb* (Beirut-Lubnān : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah), 8 : 90.



ujian yang keadaannya bukan lagi seperti dunia tetapi melewati masa akhirat.<sup>20</sup> Namun semua pandangan ini menurut beliau mempamerkan kebodohan satu golongan yang tiada faedahnya pun jika dituruti kemahuan mereka ini kerana ia hanyalah dusta.<sup>21</sup>

Terhadap pandangan-pandangan tersebut, al-Māturīdī tidak memberikan sebarang ulasan, tetapi kemudiannya mendatangkan ayat selepasnya (وَلَوْ رُدُّوا) “*dan kalau mereka dikembalikan ke dunia*” kepada apa yang ingin mereka ulangi daripada perbuatan amal soleh (لَعَادُوا لِمَا نُهُوا) “*tentulah mereka akan mengulangi lagi apa yang mereka dilarang*” iaitu Allah SWT telah mengkhabarkan mengenai perbuatan yang ingin mereka rahsiakan pada waktu itu kerana semua itu berada dalam genggamannya.<sup>22</sup> Ayat ini menurut beliau menunjukkan tiada halangan untuk kembali ke dunia untuk beramal soleh kerana mereka pasti tidak akan berbuat demikian, dan sekiranya ada hikmah pada mengembalikan mereka ke dunia, sudah pasti Allah SWT akan memuatkan keterangan mengenainya sedangkan Allah SWT hanya menceritakan khabar mengenai kedegilan mereka sahaja.<sup>23</sup>

Sementara itu, al-Ṭabarī menyatakan bahawa ayat ini menceritakan mengenai firman Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW mengenai keadaan orang-orang yang semasa di dunia telah menyekutukan Allah SWT dengan berhala dan patung serta mengingkari kenabian Nabi Muhammad SAW ketika dihadapkan ke Neraka telah merayu agar dikembalikan ke dunia untuk kembali beriman, bertaubat dan taat kepada Allah SWT.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Al-Māturīdī, *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Op.cit.*, Ṭabarī, 1999, 5 : 173.

Al-Ṭabarī telah memuatkan dengan panjang lebar mengenai perbezaan pandangan di kalangan ahli qiraat<sup>25</sup> dan bahasa<sup>26</sup> berkenaan ayat ini. Bacaan yang dipilih oleh beliau adalah dengan rafa' pada keduanya yang maknanya adalah ( يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ، وَلَسْنَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا ) “*sekiranya kami dikembalikan (ke dunia), kami tidak mendustakan ayat-ayat Tuhan kami tetapi kami termasuk orang-orang yang beriman.*”<sup>27</sup>

Ayat tersebut merupakan berita pengakuan perbuatan mereka semasa di dunia, bukan sebatas harapan bahawa mereka beriman dan tidak akan mendustakan lagi ayat-ayat Allah SWT. Ini kerana Allah SWT mengkhabarkan bahawa jika mereka dikembalikan ke dunia maka mereka akan mengulangi perbuatan yang sama iaitu mendustakan ayat-ayat Allah.

Jika diperhatikan, takwilan al-Ṭabarī lebih menjurus kepada pandangan ahli qiraat dan bahasa. Sementara al-Māturīdī sama ada menyedari atau tidak telah menyelitkan elemen falsafah dalam membahas isu di atas, yang kronologinya adalah berorientasikan untuk mencapai kejayaan dengan cara yang selamat sebagaimana keadaannya ilmu mantik,

<sup>25</sup> Pertama, ulama Hijaz, Madinah dan Iraq membaca ( يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ) yang maknanya adalah ( يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ، وَلَسْنَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا، وَلَكِنَّا نَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ) “*sekiranya kami dikembalikan ke dunia, kami (sekarang ini) tidak mendustakan ayat-ayat Tuhan kami, dan kami akan menjadi orang-orang yang beriman.*” Kedua, sebahagian ulama Kufah membacanya dengan makna ( يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ، وَأَنْ لَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ) “*sekiranya kami dikembalikan ke dunia, dan sekiranya kami tidak mendustakan ayat-ayat Tuhan kami, dan sekiranya kami menjadi orang-orang yang beriman.*” Ketiga, sebahagian ahli qiraat Syam membaca ( يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبُ ) dengan rafa' dan ( وَنَكُونُ ) dengan nasab, seolah-olah mereka memahami bahawa kaum musyrikin berharap dapat dikembalikan ke dunia agar menjadi orang beriman dan tidak akan mendustakan ayat-ayat Tuhan mereka. *Ibid*, 174.

<sup>26</sup> Ahli Nahu Basrah membacanya ( وَلَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ) dengan nasab kerana merupakan jawab atas *tamanni*. Sementara lafaz ( وَ ) seperti lafaz selepas huruf ( ف ) . Kedua, ulama Kufah berpendapat seandainya lafaz نَكْذِبُ dan نَكُونُ dinasabkan kerana jawab ( وَ ) maka hal itu dibenarkan kerana kebiasaan orang Arab menjadikan jawab ( وَ ) dengan ( ثُمَّ ), seperti jawab dengan huruf ( ف ). *Ibid*. 174-175.

<sup>27</sup> *Ibid*.

yang terkesan daripada aliran yang mengoptimumkan peranan akal atau aliran yang menempuh kaedah atau jalan yang seumpamanya. Meskipun beliau sekadar menukilkan sebuah pandangan yang cenderung kepada aliran falsafah tanpa memberikan sebarang ulasan, namun alasan beliau memuatkan pandangan tersebut boleh dipertikaikan kerana jika tidak penting nescaya diabaikan sahaja daripada memasukkannya ke dalam karya beliau. Jalan ini meskipun niatnya baik, namun matlamat tidak pernah menghalalkan cara kerana ia boleh membuka kepada ruang fitnah kepada sumber yang paling utama iaitu al-Qur'ān di mana sesiapa sahaja boleh berkata menurut fikiran mereka sahaja sedangkan agama ini tidaklah sedemikian.

#### **b) Orang Yang Membantah Nabi Ibrahim a.s**

##### **Firman Allah swt**

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ

Al-Baqarah 2 : 258

Terjemahan: Tidakkah Engkau (pelik) memikirkan (Wahai Muhammad) tentang orang yang berhujah membantah Nabi Ibrahim (dengan sombongnya) mengenai Tuhannya, kerana Allah memberikan orang itu kuasa pemerintahan?

Contohnya seperti nama seseorang yang berdebat dengan Nabi Ibrahim pada ayat di atas. Al-Māturīdī tidak memuatkan nama orang yang dimaksudkan dalam ayat tersebut.<sup>28</sup> Takwilan yang dikemukakan oleh beliau adalah *orang yang ingkar*. Sementara maksud

---

<sup>28</sup> Al-Māturīdī, 2 : 244.

firman Allah swt (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) adalah Nabi Ibrahim a.s bukan orang kafir berdasarkan firman (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) [al-Baqarah : 124] *janjiKu ini tidak akan didapati oleh orang-orang Yang zalim.*" Seolah-olah memberitahu kita bahawa orang yang diberi kekuasaan dalam hal pemerintahan dan hampir dengan janji Allah.

Namun, menurut pandangan al-Māturīdī terdapat beberapa kesilapan seperti Nabi Ibrahim a.s, diketahui tidak pernah memegang tampuk kekuasaan sementara ayat ini menunjukkan hajat dan keinginan yang kuat orang kafir terhadap Nabi Ibrahim a.s, meskipun dia bukanlah seorang Raja, namun jika Nabi Ibrahim a.s merupakan seorang Raja, tidak dinyatakan secara jelas hajatnya bersama Nabi Ibrahim a.s melainkan hajatnya untuk menjadi Raja, kerana dalil ayat ini merakamkan hajatnya sahaja iaitu menjadi Raja.<sup>29</sup>

Menurut Imam Mujāhid, Zayd bin Aslam, Rabi' dan Qatādah, orang yang berhujjah dengan Nabi Ibrahim a.s adalah Namrudh bin Kan'an, yang nama lengkapnya, Namrudh bin Kan'an bin Kusy bin Sam bin Nuh.<sup>30</sup> Akan tetapi, meskipun ada ulama takwil yang menentukan nama orang yang berhujjah dengan Nabi Ibrahim a.s, al-Ṭabarī tetap tidak memberikan sebarang pendapat atau kata penentu berkaitan dengan nama orang yang ada pada ayat tersebut.

Berbeza dengan Ibn Kathīr, kata beliau orang yang berhujjah dengan Nabi Ibrahim a.s adalah Namrūdḥ bin Kan'an bin Kusy bin Sam bin Nuḥ,<sup>31</sup> demikian juga dikatakan oleh Imam al-Qurṭubī.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid*, 245.

<sup>30</sup> Tafsīr al-Ṭabarī (1995), *op.cit.*, 3 : 34

<sup>31</sup> Tafsīr Ibn Kathīr (2004), *op.cit.*, 1: 434.

<sup>32</sup> Tafsīr al-Qurṭubī (1993), *op.cit.*, 2 : 184.

### c) Bilangan Hari Di Neraka

Firman Allah SWT:

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً... (٨٠)

Al-Baqarah 2: 80

Terjemahan : Dan mereka berkata: "Kami tidak sekali-kali akan disentuh oleh api neraka kecuali beberapa hari yang tertentu".

Ayat ini menceritakan mengenai orang-orang Yahudi yang mengatakan bahawa mereka tidak akan disentuh oleh api neraka kecuali beberapa hari sahaja. Menurut al-Māturīdī, telah ijmak dari kalangan mufasssir dan ahli kalam bahawa maksud “beberapa hari” pada ayat di atas adalah merujuk kepada bilangan hari ibadah penyembahan lembu, berdasarkan dua pandangan<sup>33</sup>;

*Pertama:* Mereka tidak menyembah lembu, tetapi mereka hakikatnya telah menjadi hamba kepada sembah nenek moyang mereka, maka tidak ada maknanya bagi mereka menukar sembah.

*Kedua :* Jika ditukar juga kepada sembah nenek moyang mereka yang menyembah lembu pun tidak bermakna juga kerana mereka akan kembali mengulangi lagi perbuatan tersebut, maka tidak ada maknanya bagi mereka ancaman azab kerana mereka akan kembali menyembah lembu setelah bertaubat dan menyembah Allah SWT sebagaimana firmanNya;

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ

Al-Anfal 8 : 38

<sup>33</sup> Al-Māturīdī, *op.cit.*, 1: 500.

Terjemahan : Katakanlah (Wahai Muhammad) kepada orang-orang yang kafir itu, jika mereka berhenti (dari kekufurannya), nescaya akan diampunkan dosa mereka yang telah lalu, dan jika mereka kembali lagi (ingkar maka Kami akan menyiksa mereka), kerana sesungguhnya telah berlakulah kebinasaan orang-orang (yang kufur ingkar) dahulu kala.<sup>34</sup>

Sementara itu, al-Ṭabarī pula telah membahagikan pandangan mufassir kepada dua tafsiran. Pandangan pertama menyatakan bahawa jumlah hari orang Yahudi akan dimasukkan ke Neraka hanya 40 hari merujuk kepada jumlah hari mereka menyembah anak lembu dan kemudiannya mereka akan dikeluarkan dan dimasukkan ke syurga.<sup>35</sup> Sementara pandangan kedua pula menyatakan bahawa bangsa Yahudi mendakwa mereka hanya akan diazab selama tujuh hari sahaja.<sup>36</sup>

Walaupun begitu, al-Ṭabarī tidak menyatakan secara jelas pandangan peribadinya mengenai bilangan hari tersebut cukup sekadar mendatangkan riwayat-riwayat yang menyokong kedua pandangan tersebut. Berkemungkinan besar, beliau beranggapan bahawa bilangan hari tersebut bukanlah isu yang besar berbanding isu utama yang lebih signifikan pada takwilan ayat ini iaitu berkenaan keangkuhan golongan yahudi yang berani mempersendakan mengenai jumlah hari mereka akan di azab di Neraka sedangkan hakikat bilangan hari tersebut akan diketahui sendiri oleh mereka ketika Allah SWT memasukkan mereka di Neraka nanti.<sup>37</sup>

Dalam isu ini, al-Ṭabarī kelihatan mengambil jalan yang lebih selamat kerana membiarkan sahaja jumlah bilangan hari tersebut ditentukan sendiri oleh golongan Yahudi

---

<sup>34</sup> *Ibid*, 1: 204.

<sup>35</sup> Al-Ṭabarī, *op.cit*, 1: 425-426.

<sup>36</sup> *Ibid*, 426.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 425.

dengan tidak mentarjihkan mana-mana pandangan sama ada yang menyatakannya sebagai 40 hari atau tujuh hari. Adapun al-Māturīdī, setelah beliau menyatakan bahawa di sana terdapat ijmak mufassirin, namun kemudiannya mendatangkan khilaf yang akhirnya cenderung mewakili pandangan ahli kalam. Adalah kurang wajar mendatangkan pandangan-pandangan lain jika pada awalnya beliau telah mengakui kewujudan ijmak mufassirin yang membincangkan mengenai isu tersebut.

### **4.3 Menghasilkan ijtihad Sendiri**

Penelitian terhadap takwil ayat-ayat berkaitan fiqh dapat memberikan kita suatu gambaran tentang kefahaman seseorang pengarang dan kecenderungan mereka dalam menentukan sesuatu hukum. Sebagaimana yang dimaklumi, al-Māturīdī adalah dari latar belakang fahaman Mazhab Hanafi dan al-Ṭabarī pula pernah bermazhab Syafie sebelum akhirnya mengasaskan mazhabnya sendiri tetapi kurang dikenali. Faktor-faktor sebegini akan dilihat sama ada elemen tersebut berpengaruh kepada kedua mufassir ini dalam menetapkan atau mengeluarkan sesuatu fatwa berkaitan hukum fiqh. Adakah mereka fanatik dengan mazhab masing-masing atau adakalanya juga menerima pandangan daripada mazhab lain bergantung kepada isu-isu tertentu.

Penelitian pengkaji terhadap al-Ṭabarī dan al-Māturīdī mendapati bahawa al-Māturīdī banyak terkesan dengan mazhab Abū Ḥanīfah, sementara al-Ṭabarī pula cenderung dengan mazhab yang diasaskannya sendiri iaitu al-Jariri meskipun ada dakwaan yang mengatakan bahawa beliau pernah bermazhab Syafie.<sup>38</sup> Walaupun begitu, keadaan

---

<sup>38</sup> Meskipun terdapat beberapa pendapat mengenai mazhab al-Ṭabarī, tetapi semuanya bersepakat bahawa beliau adalah mujtahid mutlak sebagaimana Ibn Surayz mengatakan bahawa beliau adalah seorang faqih

tersebut tidaklah mutlak pada semua keadaan kerana kedua-dua tokoh ini telah menghasilkan ijtihad tersendiri yang menonjolkan nilai kesarjanaan masing-masing sehingga layak dinobatkan sebagai mujtahid mutlak.<sup>39</sup>

#### a) Ilmu Sihir

##### Firman Allah SWT :

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (١٠٢)

Surah al-Baqarah 2 : 102

Terjemahan : Mereka (membelakangkan Kitab Allah) dan mengikut ajaran-ajaran sihir yang dibacakan oleh puak-puak Syaitan dalam masa pemerintahan Nabi Sulaiman, padahal Nabi Sulaiman tidak mengamalkan sihir yang menyebabkan kekufuran itu, akan tetapi puak-puak syaitan itulah yang kafir (dengan amalan sihirnya); kerana merekalah yang mengajarkan manusia ilmu sihir dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat: Harut dan Marut, di negeri Babil (Babylon), sedang mereka berdua tidak mengajar seseorang pun melainkan setelah mereka menasihatinya dengan berkata: "Sesungguhnya Kami ini hanyalah cubaan (untuk menguji imanmu), oleh itu janganlah Engkau menjadi kafir (dengan mempelajarinya)". Dalam pada itu ada juga orang-orang mempelajari dari mereka berdua: ilmu sihir yang boleh menceraikan antara seorang suami dengan isterinya, padahal mereka tidak akan dapat sama sekali

---

dan alim. Ibn Nādim, *al-Fihrist* (Beirut-Lubnān : Dār al-Ma‘ārif, 1994), 287-288, al-Dhahabī, Imām Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin Othman, *Siyār A‘lām al-Nubalā’* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1983), 14 : 267, Ibn Khallikan, Abī al-‘Abbas Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr, *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān* (Beirut, Lubnān : Dār al-Thaqafah, t.t), 4: 191-192.

<sup>39</sup> Orang yang melakukan ijtihadnya sendiri pada perkara pokok (usul), cabang (furu‘) istinbat dalil, mentashihkan, melemahkan hadith, mentarjih (menguatkan), menta‘dil, mentajrih perawi dan lainnya, *Ibid*, 14. Muḥammad Ḥasan Ḥītu, *al-Ijtihād wa al-Ṭabaqāt Mujtahidī al-Syafi‘iyah* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1988), 14. Yahya Nuryadi, 91.



memberi mudarat (atau membahayakan) dengan sihir itu seseorang pun melainkan dengan izin Allah. dan sebenarnya mereka mempelajari perkara yang hanya membahayakan mereka dan tidak memberi manfaat kepada mereka. Dan demi sesungguhnya mereka (kaum Yahudi itu) telahpun mengetahui bahawa sesiapa yang memilih ilmu sihir itu tidaklah lagi mendapat bahagian yang baik di akhirat. Demi sesungguhnya amat buruknya apa yang mereka pilih untuk diri mereka, kalaulah mereka mengetahui.

Al-Māturīdī berpandangan bahawa seseorang yang melakukan perbuatan sihir dan tidak bertaubat, maka dia dihukum kafir dan boleh dibunuh kerana dianggap murtad iaitu keluar dari agama Islam.<sup>40</sup> Mengenai ayat ini, al-Ṭabarī melontarkan persoalan berkenaan bolehkah Allah swt menurunkan sihir atau bolehkah malaikat mengajarkan sihir kepada manusia? Beliau berkata, Allah swt telah menurunkan segala yang baik dan yang buruk di bumi dan telah menjelaskannya melalui wahyu merangkumi perkara yang dihalalkan dan yang diharamkan ke atas mereka seperti zina, mencuri dan semua maksiat yang dilarang manusia melakukannya termasuklah sihir.<sup>41</sup>

Dalam isu ini, baik al-Māturīdī mahupun al-Ṭabarī cenderung mengatakan haram hukumnya mempraktikkan ilmu sihir. Walaubagaimanapun, ia adalah perkara yang berbeza dengan pengetahuan ilmu sihir itu sendiri. Hakikatnya, mengetahui ilmu sihir tidak berdosa, sebagaimana tidak berdosa jika mengetahui cara membuat arak atau memahat patung tetapi yang menjadikannya berdosa adalah sekiranya mengerjakannya untuk mencelakakan manusia tanpa hak. Itulah kesan yang terburuk daripada perbuatan sihir

---

<sup>40</sup> *Ibid*, 207-208, Jaṣṣāṣ, Ḥujjah al-Islām al-Imām Abī Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī al, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirūt-Lubnān : Dār al-Ihyā’ al-Turāth, 1992) ,1: 61-71.

<sup>41</sup> *Op.cit.*, Al-Ṭabarī, 1 : 498.

sehingga Islam memberikan keizinan kepada pemerintah untuk menjatuhkan hukuman bunuh sekiranya golongan ini tidak bertaubat.

#### b) Ibadah Saie

Ketika berdepan dengan pandangan ijmak,<sup>42</sup> al-Ṭabarī ada kalanya dilihat cenderung dengan mazhab Syafie di mana beliau telah menjadikannya sebagai dasar hukum, terutamanya ijmak sahabat Nabi r.a.<sup>43</sup> Beliau juga mensyaratkan bahawa ijmak tersebut mestilah mutawatir dalam menyelesaikan sesuatu hukum. Sebagai contoh orang yang meninggalkan saie antara bukit Safa dan Marwa pada Surah al-Baqarah ayat 156.

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (١٥٨)

Al-Baqarah 2 :158

Terjemahan : Sesungguhnya "Safa" dan "Marwah" itu ialah sebahagian daripada Syiar (lambang) agama Allah; maka sesiapa yang menunaikan ibadat Haji ke Baitullah atau mengerjakan Umrah, maka tiadalah menjadi salah ia bersaie (berjalan dengan berulang-alik) di antara keduanya. dan sesiapa sukarela mengerjakan perkara kebajikan, maka sesungguhnya Allah memberi balasan pahala, lagi Maha mengetahui.

Ayat di atas menceritakan mengenai ibadah saie di antara bukit Safa dan Marwah. Sebahagian berpandangan bahawa bersaie itu wajib dan tidak boleh digantikan dengan *fidyah* (tebusan).<sup>44</sup> Apabila tertinggal maka wajib baginya kembali ke Mekah untuk menggantikannya semula seperti yang disepakati oleh ‘Aisyah, Imam Malik dan Imam al-

<sup>42</sup> Ijmak maknanya kesepakatan berhubung agama dan lain-lain, kesesuaian pendapat alim ulama. Lihat Kamus Dewan, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2000), 478.

<sup>43</sup> Ijmak diertikan dengan kesepakatan atas sesuatu atau niat yang kuat. Syirazi, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Fairūz Abādī al-, *Syarh al-Lumā’* (Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 2: 665.

<sup>44</sup> Abd al-Rahmān al-Jazāirī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah* (Beirūt-Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 1: 594.

Syafie. Ada juga yang berpendapat tidak wajib kembali ke Mekah untuk menggantikannya seperti yang disepakati oleh Sufyān al-Thaurī, Abū Ḥanīfah dan Ibn ‘Abbas.<sup>45</sup> Terdapat juga yang berpandangan bahawa saie itu sunnah hukumnya, apabila dikerjakan maka ia satu kebaikan dan apabila ia ditinggalkan maka tidak mengapa dan tidak wajib mengganti.<sup>46</sup>

Dalam hal ini, al-Ṭabarī bersepakat dengan ‘Aisyah, Imam Malik dan Imam al-Syafie yang mengatakan wajib hukumnya melakukan saie antara bukit Safa dan Marwah kerana ia merupakan sebahagian daripada rukun haji yang wajib menqada’kannya jika meninggalkannya.<sup>47</sup> Sementara al-Māturīdī pula kelihatan cenderung dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahawa hajinya sah hanya kurang sempurna.<sup>48</sup> Dalam isu ini, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī kelihatan secara jelas cenderung dengan aliran fiqh mazhab masing-masing iaitu al-Māturīdī dengan mazhab Abū Ḥanīfahnya dan al-Ṭabarī dengan mazhab Syafie.

#### **4.4 Berhati-hati Dalam Mengeluarkan Pendapat**

Di antara ciri sikap warak adalah tidak semberono dalam mengeluarkan pendapat. Hal ini dapat dilihat pada takwilan al-Ṭabarī dan al-Māturīdī yang ada kalanya berdiam diri serta tidak memihak kepada mana-mana pendapat terutamanya sewaktu dihadapkan kepada takwil ayat-ayat tertentu yang masih *mubham* (samar-samar) maknanya. Walaupun ada sesetengah ulama takwil cuba memberikan penjelasan kepadanya dengan tidak disertai

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Al-Ṭabarī, *op.cit.* Yahya Nuryadi, 106.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>48</sup> *Op.cit.*, Al-Māturīdī, 1:606.

dalil yang kuat. Al-Suyūṭī ada mengatakan bahawa ketahuilah, ilmu tentang *mubhamāt*, rujukannya hanyalah *al-naql* sahaja dan baginya tiada dimensi ruang untuk akal.<sup>49</sup> Ibrāhīm bin Ḥusnī bin Sālīm dalam kitabnya “*Qaḍīyah al-Ta’wīl fī al-Qur’ān al-Karīm bayn al-Ghulāh wa al-Mu’tadilīm*” menyatakan, bahawa ada beberapa hal yang disembunyikan ilmunya oleh Allah swt yang tercatat dalam kitabnya seperti ilmu tentang hakikat nama-nama, sifat, penjelasan tentang perkara-perkara ghaib dan sebagainya.<sup>50</sup>

#### a) Kisah Ratu Balqis

##### Firman Allah SWT :

قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ  
مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ

Al-Naml 27 : 44

Terjemahan : (setelah itu) dikatakan kepadanya: "Dipersilakan masuk ke dalam istana ini." maka ketika ia melihatnya, disangkanya halaman istana itu sebuah kolam air, serta dia pun menyingsingkan pakaian dari dua betisnya. Nabi Sulaiman berkata: "Sebenarnya ini adalah sebuah istana yang diperbuat licin berkilat dari kaca". (mendengar yang demikian), Balqis berdoa: "Wahai Tuhanku, Sesungguhnya Aku telah menganiaya diri sendiri dan (Sekarang Aku menegaskan bahawa) Aku berserah diri memeluk Islam bersama-sama Nabi Sulaiman, kepada Allah Tuhan sekalian alam".

Ayat di atas menceritakan mengenai kunjungan hormat Ratu Balqis ke istana Nabi Sulaiman atas jemputan baginda a.s. setelah rundingan sebelumnya berbentuk hadiah tidak diterima. Sebaik sahaja Ratu Balqis dijemput masuk, secara tidak sengaja telah

<sup>49</sup> Al-Suyūṭī (t.t), *op.cit.*, 4 : 81.

<sup>50</sup> Ibrāhīm bin Ḥusnī bin Sālīm, *Qaḍīyah al-Ta’wīl fī al-Qur’ān al-Karīm bayn al-Ghulāh wa al-Mu’tadilīm* (Beirūt : Dār Qutaybah, 1993), 1 : 133.

menyingkapkan kainnya sehingga ternampak kedua betisnya kerana tidak ingin pakaiannya dibasahi air. Namun, perbuatan beliau tersebut ditegur oleh Nabi Sulaiman a.s bahawasanya apa yang dilihat itu bukan air tetapi istana tersebut telah dibina daripada kaca sehingga menimbulkan kekaguman dan malu kepada Nabi Sulaiman dan lebih-lebih lagi kepada Tuhan Sulaiman a.s iaitu Allah SWT sehingga beliau langsung mengungkapkan keislamannya di hadapan baginda a.s. Cerita tentang kehebatan istana tersebut sehingga menyebabkan Ratu Balqis menyingkapkan kain sehingga menampakkan kedua betisnya telah ditokok tambah sehingga mempunyai banyak versi.

Mengenai ayat ini (الصَّرح) , al-Māturīdī<sup>51</sup> telah memuatkan pandangan al-Zujāj<sup>52</sup> yang mengatakan bahawa ia bermaksud satu ruangan lapang yang biasanya berada di tengah-tengah suatu binaan atau bangunan. Namun, kebanyakan ahli takwil termasuk al-Māturīdī menyatakan ia bermaksud istana.<sup>53</sup> Menurut al-Māturīdī, kita tidak mengetahui apakah sebab istana tersebut dibina dan mengapakah Nabi Sulaiman a.s mengarahkan Ratu Balqis untuk masuk ke dalamnya sehingga terjadi peristiwa tersingkap kain pakaiannya sehingga menampakkan kedua betisnya.<sup>54</sup>

Di sinilah timbul perselisihan pandangan di kalangan ahli takwil. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī telah mendatangkan beberapa pandangan berkenaan (الصَّرح) ini. Di antaranya ada yang mengatakan bahawa sebaik sahaja Nabi Sulaiman a.s memerintahkan

---

<sup>51</sup> Al-Māturīdī, 8: 119.

<sup>52</sup> Al-Zujāj, Abī Ishāq Ibrāhīm Ibn al-Sārī al-, *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhū* (Kaherah : Dār al-Ḥadīth, 1994), 4: 122.

<sup>53</sup> Al-Māturīdī, *Op.cit.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

pembangunan istana menurut apa yang digambarkan Allah, bangsa jin telah merasa khawatir sekiranya Nabi Sulaiman a.s akan menikahi Ratu Saba' dan mereka ingin membuat Nabi Sulaiman tidak menyukainya. Mereka berkata, “ Kakinya seperti keldai dan ibunya berasal daripada bangsa jin”. Nabi Sulaiman a.s lalu memerintahkan pembinaan istana yang dilapisi kaca dan diletakkan di bawahnya ikan supaya kelihatan seperti ada air yang mengalir sehingga menghasilkan tindakan menyingkapkan kain agar kelihatan kedua kakinya sehingga dapat dipastikan sama ada dia dari bangsa jin atau tidak. Namun, sebaik sahaja beliau menyelak kain kerana tidak ingin kainnya basah terkena air, maka jelaslah bahawa Ratu Balqis mempunyai sepasang kaki dan betis yang paling indah, dan tatkala jin tersebut melihat Nabi Sulaiman memandang ke arah kedua kaki dan betis Ratu Balqis, maka mereka berkata kepada Ratu Balqis janganlah kamu menyingkapkan kedua betismu kerana istana ini diperbuat daripada lapisan kaca.<sup>55</sup> Sementara ada juga yang berpandangan bahawa apabila dinyatakan kepada Nabi Sulaiman bahawa pada betisnya terdapat bulu, maka beliau mengarahkan demikian agar dapat diketahui keadaan tersebut.<sup>56</sup> Ada juga yang berpandangan bahawa bangsa jin telah merasa khawatir sekiranya Nabi Sulaiman a.s akan menikahi Ratu Saba' dan mereka ingin membuat Nabi Sulaiman tidak menyukainya. Mereka berkata, “ Kakinya seperti keldai dan ibunya berasal daripada bangsa jin”. Nabi Sulaiman a.s lalu memerintahkan pembinaan sebuah istana yang dilapisi kaca dan diletakkan di bawahnya ikan dan katak supaya kelihatan seperti kolam air yang besar sehingga apabila Ratu Balqis menyingkapkan kainnya dan kelihatanlah kedua betisnya maka mereka berkata kepada Nabi Sulaiman : ada kekurangan pada akal nya, tidakkah

---

<sup>55</sup> Al-Māturīdī, 119.

<sup>56</sup> *Ibid.*

kamu melihat bahawa dia (Ratu Balqis) tidak dapat mengetahui dan membezakan istana daripada air atau seumpamanya.<sup>57</sup>

## **b)Kisah Uzayr**

**Firman Allah SWT :**

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا

Al-Baqarah 2 : 259

Terjemahan: Atau (tidakkah Engkau pelik memikirkan Wahai Muhammad) tentang orang Yang melalui sebuah negeri Yang telah runtuh Segala bangunannya”

Berlaku khilaf berkenaan orang yang melalui kampung yang diceritakan dalam kisah tersebut. Sebahagian berpendapat bahawa dia kafir dan sebahagian lagi mengatakan muslim. Namun, kebanyakan ahli takwil berpandangan bahawa namanya adalah Uzair.<sup>58</sup> Menurut al-Māturīdī, sekiranya mereka berpandangan bahawa dia adalah kafir, maka itu adalah disebabkan keingkarannya pada hari kebangkitan dan kehidupan semula selepas kematiannya dan sekiranya dia muslim maka soalnya adalah kerana ingin mengetahui bagaimana halnya Allah menghidupkan sesuatu, bukan kerana mengingkari tetapi semata-mata untuk mengetahui sebagaimana permohonan

---

<sup>57</sup> *Ibid*, 119-120.

<sup>58</sup> *Ibid.*, Al-Māturīdī, 2 : 246. Berkata Ibn Abbas daripada Ibn Jarīr (5891), dari Najjah bin Ka‘ab (5883), Sulaiman bin Buraidah (5884), Qatādah (5885) dan sebagainya. Al-Dur al-Manthūr (1/587)

Nabi Ibrahim a.s (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) "*Wahai Tuhanku! Perlihatkanlah kepadaKu Bagaimana Engkau menghidupkan makhluk-makhluk Yang mati?*" Allah berfirman: "*Adakah Engkau belum percaya (kepada kekuasaanKu)?*" Nabi Ibrahim menjawab: "*Bahkan (aku percaya dan yakin), akan tetapi (aku memohon Yang demikian ialah) supaya tenteram hatiku (yang amat ingin menyaksikanNya)*". Surah al-Baqarah 2 : 260. Bukan urusan dan keperluan bagi kita untuk mengetahui siapakah yang berkata demikian, tetapi keperluan utamanya adalah mengetahui apa yang dinyatakan di dalam ayat ini.<sup>59</sup>

Menurut Qatādah, orang yang melalui sebuah negeri yang telah runtuh segala bangunannya ialah 'Uzayr.<sup>60</sup> Ada juga yang mengatakan orang itu adalah Irmiya bin Hilqiya<sup>61</sup> seperti pendapat Wahab bin Munabbih, 'Abd Allah bin 'Ubayd bin 'Umayr dan 'Abd al-Samad bin Ma'qil. Pendapat yang demikian dirakamkan Ibn Kathīr dalam kitabnya, "*Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*".

Menurut al-Ṭabarī pula, orang yang melalui sebuah negeri yang telah runtuh segala bangunannya boleh dikatakan 'Uzayr dan boleh juga Irmiya'. Bagi beliau, tidak penting membahaskan tentang nama-nama tersebut. Ini kerana tujuan ayat tersebut bukan untuk mengetahui nama makhluk yang mengucapkannya, akan tetapi ayat-ayat tersebut bertujuan mengenali orang-orang yang ingkar tentang kekuasaan Allah swt

<sup>59</sup> *Ibid.*, Al-Māturīdī.

<sup>60</sup> Al-Ṭabarī (1995), *op.cit.*, 2 : 40.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 41.



menghidup dan mematikan makhluknya serta mengembalikan mereka setelah binasa kelak.<sup>62</sup>

Sikap neutral al-Ṭabarī ini bukan sahaja diaplikasikan kepada ayat-ayat yang *mubham* (samar) sahaja bahkan diaplikasikan juga kepada aspek sebab turunnya ayat (*asbab nuzul*).

### c) Kebebasan Beragama

Dalam realiti masyarakat Malaysia yang berbilang bangsa dan agama, seringkali kita dihidangkan dengan isu yang melabelkan agama Islam sebagai agama ekstrimis dalam semua keadaan termasuklah dalam hal kebebasan agama individu. Justeru itu, pengkaji membawakan contoh ayat yang berkaitan untuk melihat perbandingan takwilan yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī berkenaan isu tersebut.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ  
اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦)

Al-Baqarah 2 : 256

Terjemahan : Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 42

Di antara asbab nuzul ayat ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan al-Nasā'ī daripada Ibn 'Abbas r.a;

كانت المرأة تكون مقلاة فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده فلما  
أجلت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا فأنزل الله -  
عز وجل - : ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ).<sup>63</sup>

Ada seorang wanita yang hidup sendiri tanpa seorang anak, maka dia telah berikrar sekiranya nanti akan mempunyai anak nescaya dia ingin menjadikannya beragama yahudi. Ketika yahudi Bani Nadir semuanya diusir sementara sebahagian anak-anak orang Ansar ikut serta bersama mereka, maka mereka berkata : kami tidak akan meninggalkan anak-anak kami sehingga akhirnya Allah SWT menurunkan ayat ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ).

Para ahli takwil umumnya telah berselisih pendapat mengenai maksud ayat di atas, di mana ada yang mengatakan ia ditujukan kepada segolongan kaum Ansar atau berkaitan dengan sebilangan dari kalangan mereka yang memiliki beberapa anak yang telah beragama Yahudi atau Nasrani.<sup>64</sup> Ketika Allah mendatangkan agama Islam, maka mereka berkeinginan memaksa anak-anak mereka untuk memeluk Islam.

Al-Maturidi telah mendatangkan satu pandangan yang mendakwa bahawa ayat ini diturunkan kepada golongan Majusi, ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani yang

<sup>63</sup> Kebanyakan mufasssirin menyatakan ḥadīth ini sebagai asbab nuzul. *Ibid.*, Ṭabarī, 1999, 3:15-16, Baghawī, Abī Muḥammad al- Ḥusayn Ibn Mas'ūd, *Tafsīr al-Baghawī : Ma'ālim al-Tanzīl* (Riyādh : Dār al-Tibah li al-Nasyar wa al-Tawzī', 2010), 1:271, Qurṭubī, Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Kaherah: Dār al- Ḥadīth, 2010), 2: 239, Ibn Kathīr, Imam al-Ḥāfiẓ 'Imād al-Dīn, Abū Fida' Ismail, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* (al-Madinah al-Munawwarah : Maktabah al-Ulūm wa al-Ḥukum, 1993), 1:294, Ibn 'Atiyyah, Abī Muḥammad Abd al- Ḥaq, *Tafsīr Ibn 'Atiyyah al-Muḥarrir al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al- 'Azīz* (Beirūt-Lubnān : Dār Ibn Ḥazm, 2002), 231, Muzaynī, Dr. Khālid bin Sulaiman al-, *Al-Muḥarrir fi Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ān* (Al-Dammam : Dār Ibn al-Jauzī, 2006), 1:291.

<sup>64</sup> Al-Ṭabarī, *op.cit*, 3 : 15.

tidak memeluk Islam tetapi membayar jizyah, tidak sebagaimana kaum Musyrikin Mekah yang tidak boleh diterima daripada mereka bayaran jizyah melainkan Islam ataupun dibunuh, berdasarkan riwayat daripada Rasulullah saw bahawasanya baginda telah menulis demikian kepada Munzir<sup>65</sup> berdasarkan maksud ayat ke 16 Surah al-Fath;

....تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ....

Al-Fath 48 : 16

Terjemahan : Supaya kamu memerangnya, atau mereka menurut perintah Islam (secara damai)

Al-Ṭabarī dalam nada yang sama juga menyatakan bahawa ayat ini diturunkan khusus kepada individu tertentu, iaitu makna (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) “*Tiada paksaan dalam (memasuki) agama Islam*” adalah merujuk kepada ahli kitab dan Majusi, serta semua orang yang memilih agama selain daripada Islam yang telah diterima daripada mereka bayaran jizyah.<sup>66</sup> Hanya sahaja beliau tidak bersetuju dengan sesetengah pandangan yang menyatakan bahawa ayat tersebut *mansukh* (dihapus).

---

<sup>65</sup> Maturidi, *op.cit.*, 2: 239. Beliau adalah Munzir bin Ḥarmalah al-Ṭā’ī al-Qaḥṭani, Abū Zubayd : Penyair Nadim Muammar daripada golongan Nasrani Ṭī’. Kehidupannya semasa zaman jahiliah, pernah melawat Raja-raja terutamanya Raja-raja yang bukan daripada bangsa Arab untuk mempelajari ilmu dan cerita daripada mereka. Setelah kedatangan Islam, beliau belum Islam dan telah memasuki Mekah dengan menyamar dan Saidina Umar r.a. telah menggunakannya untuk bersedekah kepada kaumnya. Berkata al-Baghdādī : Umar tidak pernah menggunakan orang Nasrani lain selainnya. Adapun asal keturunannya adalah daripada kaum Bani Taghlib dari Semenanjung Furat, dan terputus sehingga Munadimah al-Walid Ibn ‘Uqbah Ayyam dari Wilayah Kufah semasa pemerintahan Uthman. Beliau datang kepada Uthman dan mendekatinya di dalam majlis untuk menyampaikan khabar yang diperolehinya daripada Raja-raja Arab dan ‘Ajam, meninggal di Kufah atau di Padang Pasir semasa zaman Muawiyah, dan ada yang mengatakan bahawa beliau dikebumikan di samping Kubur al-Walid bin Uqbah, tahun 62 Hijrah. Ziriklī, Khayr al-Dīn al-, *al-A’lām Qāmūs al-Tarājim* (Beirut : Dar al-Ilm al-Malayin, 1979), 7:293.

<sup>66</sup> Al-Ṭabarī, *Ibid*. Al-Ṭabarī menyatakan bahawa yang menasakhkan tidak boleh menasakhkan kecuali dengan menghilangkan hukum yang ingin dinasakh dan keduanya tidak boleh berkumpul. Adapun dalam kes ini zahir perintah dan larangan adalah berbentuk umum sementara hakikatnya adalah khusus, iaitu

Jika diteliti, ternyata riwayat yang menyatakan bahawa Rasulullah SAW pernah memaksa satu golongan untuk memeluk Islam, dan tidak menerima apa pun daripada mereka melainkan Islam dan akan mengisytiharkan perang jika mereka enggan adalah merujuk kepada golongan Musyrikin Mekah yang menyembah berhala, golongan murtad setelah Islam, dan golongan seumpamanya.<sup>67</sup>

Walaupun begitu, keadaan tersebut tidak berlaku kepada golongan selain daripada mereka seperti ahli kitab dan lain-lain yang telah membayar jizyah dan dibiarkan bebas dengan agama asal. Justeru itu, ayat ini menjelaskan bahawa tidak ada paksaan memeluk agama Islam bagi orang yang telah membayar jizyah dan menerima dengan senang hati hukum-hukum Islam sekaligus menafikan pandangan yang beranggapan bahawa ayat ini dinasakh hukumnya dengan perintah berperang.

Al-Ṭabarī ketika ditanya mengenai riwayat daripada Ibn ‘Abbas dan lain-lain yang menyatakan bahawa ayat ini ditujukan kepada sekelompok orang Ansar yang ingin memaksa anak-anak mereka memeluk Islam menyatakan bahawa beliau tidak menolak kebenarannya, tetapi ayat ini diturunkan kepada masalah khusus kemudian hukumnya berlaku umum.<sup>68</sup> Iaitu ia diturunkan kepada orang-orang yang telah dinyatakan oleh Ibn ‘Abbas dan lainnya adalah merujuk kepada golongan yang masih mengekalkan diri mereka dalam agama ahli Taurat kerana belum kuat simpulan Islam kepada mereka, sehingga Allah SWT melarang memaksa mereka memeluk Islam. Ayat tersebut turun dalam bentuk larangan secara umum, bererti siapa sahaja yang seperti mereka yang berpegang pada

---

manusia. Keadaan seperti ini bolehlah diibaratkan seperti : Tidak ada paksaan dalam memeluk Islam bagi seseorang yang diterima daripadanya bayaran jizyah dan tidak ada juga dalil dalam ayat yang lain yang berbeza takwilannya. Al-Ṭabarī, *op.cit.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>68</sup> *Ibid.*

mana-mana agama, boleh diambil daripada mereka bayaran jizyah dan mereka pula mengakui dan menerima hukum-hukum Islam.

Al-Māturīdī pula telah mentakwilkan makna (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) dengan firman Allah swt pada ayat ke 78 Surah al-Haj yang bermaksud;

....وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... (٧٨)

Al-Haj 22 : 78

Terjemahan : Dan ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama.

Kesimpulannya, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī cenderung mengatakan bahawa pada dasarnya agama Islam tidak pernah memaksa sesiapa untuk menganut agamaNya. Namun begitu, ketika Islam memerintah mereka mestilah mengakui dan mematuhi kerajaan Islam dengan membayar jizyah sebagai jaminan perlindungan kerajaan Islam terhadap mereka daripada segi agama, akal, keturunan, nyawa dan harta. Hal ini bukanlah sesuatu yang asing bagi mana-mana agama atau fahaman yang berkuasa memerintah sesebuah negara kerana mereka pasti akan menjaga keamanan agama dan fahaman mereka sama ada secara lembut mahupun kekerasan.

#### 4.5 Kesimpulan

Kajian terhadap latar belakang pendidikan, kelahiran dan politik semasa kehidupan tokoh ini menunjukkan bahawa elemen tersebut mempengaruhi ilmu dan pemikiran kedua tokoh yang dikaji iaitu al-Ṭabarī dan al-Māturīdī. Walau bagaimanapun, pengaruh pendidikan

adalah merupakan faktor yang paling dominan dan mempengaruhi cara pandang serta pendekatan yang ditempuh oleh kedua tokoh ini dalam melakukan proses takwil.

Al-Māturīdī daripada latar belakang aliran mazhab Ḥanafī dan al-Ṭabarī pula dari latar belakang mazhab Syafie dan akhirnya mengasaskan mazhab al-Jarīrī. Kedua tokoh ini meskipun hidup sezaman, tetapi tiada catatan bahawa keduanya pernah bertemu, namun kelihatannya pengaruh al-Ṭabarī lebih dominan berbanding al-Māturīdī di bidang tafsir. Al-Ṭabarī melalui pendekatan takwilnya bil Ma'thūr dan al-Māturīdī juga mengetengahkan metodologi yang sama hanya sahaja aliran ra'yu yang mempengaruhinya menyebabkan takwilan beliau seperti berada pertengahan di antara bil ma'thūr dan ra'yu.

Menyentuh beberapa isu akidah yang dibincangkan, al-Ṭabarī dan al-Māturīdī masing-masing dilihat telah mencuba sedaya upaya untuk menutup pintu takwil tanpa landasan dalil yang jelas berhubung nama atau jenis pohon larangan di syurga yang diperintahkan Allah SWT kepada Nabi Adam a.s agar menjauhinya. Namun begitu, sama ada sedar atau tidak, elemen falsafah didapati menyelina secara halus dalam takwilan al-Māturīdī. Meskipun beliau sekadar menukilkan pandangan tersebut tanpa memberikan sebarang ulasan, namun perbuatan memuatkan pandangan tersebut boleh dipertikaikan kerana ianya boleh menimbulkan fitnah kepada sumber yang paling utama iaitu al-Qur'ān sehingga timbul fikiran bahawa sesiapa sahaja boleh berkata sewenangnyanya sedangkan agama ini tidaklah sedemikian.

Namun begitu, ketika berdepan dengan isu bilangan hari orang Yahudi dimasukkan ke Neraka, al-Māturīdī dilihat cenderung dengan pandangan ahli kalam. Dalam isu ini, al-Ṭabarī kelihatan mengambil jalan yang lebih selamat kerana membiarkan sahaja jumlah

bilangan hari tersebut ditentukan sendiri oleh golongan Yahudi dengan tidak mentarjihkan mana-mana pandangan. Sementara al-Māturīdī, setelah beliau mendatangkan ijmak mufassirin, namun kemudiannya mendatangkan khilaf yang akhirnya cenderung mewakili pandangan ahli kalam. Situasi ini adalah kurang wajar kerana mendatangkan pandangan-pandangan lain sekiranya pada awalnya beliau telah mengakui adanya ijmak mufassirin berkenaan isu tersebut.

Dari segi kemampuan menghasilkan ijtihad sendiri, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī dilihat mempunyai kepakaran tersebut. Berhubung isu sihir, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī sepakat mengatakan haram hukumnya mempraktikkan ilmu sihir. Hanya sahaja al-Ṭabarī kelihatan mencetuskan cara pandang yang berbeza berkenaan pengetahuan ilmu sihir itu sendiri di mana beliau menegaskan bahawa mengetahui ilmu sihir tidak berdosa, sebagaimana tidak berdosa jika mengetahui cara membuat arak atau memahat patung tetapi yang menjadikannya berdosa adalah sekiranya mengerjakannya untuk mencelakakan manusia tanpa hak. Begitu juga pada isu kewajipan ibadah umrah, al-Ṭabarī cenderung dengan pandangan al-Māturīdī yang mengatakan hukumnya adalah sunnah selagi tiada ijmak ulama yang mewajibkannya meskipun dari segi qiraatnya beliau cenderung kepada bacaan *mansub* yang menunjukkan kepada wajib kerana itu adalah pandangan ijmak *qurrā'*.

Namun begitu, al-Ṭabarī dan al-Māturīdī pada kebanyakannya cenderung dengan mazhab masing-masing berhubung isu ibadah saie. Dalam isu ini, al-Ṭabarī bersepakat dengan 'Aisyah, Imam Malik dan Imam al-Syafie yang mengatakan wajib hukumnya melakukan tawaf antara bukit Safa dan Marwah kerana ia merupakan sebahagian daripada rukun haji dan wajib menqqaḍā'kannya jika meninggalkannya. Sementara al-Māturīdī pula

kelihatan cenderung dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahawa hajinya sah hanya kurang sempurna. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī kelihatan secara jelas cenderung dengan aliran fiqh mazhab masing-masing iaitu al-Ṭabarī dengan mazhab Syafie dan al-Māturīdī dengan mazhab Abū Ḥanīfahnya

Pada kebanyakan keadaan, sikap yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī ketika berdepan dengan khilaf dan di sana terdapat ijmak ulama, mereka hakikatnya cenderung dengan pandangan ijmak. Dalam kedua contoh yang dikemukakan iaitu berkenaan isu arah kiblat dan gambaran nikmat syurga masing-masing bersikap mengutamakan ijmak ulama dan tidak mengulas panjang sedikit kekhilafan yang sudah ada keputusannya daripada ijmak para ulama.

Selayang pandang, al-Māturīdī telah menggunakan metodologi analisis di dalam karyanya dengan cemerlang, di mana perkara ini belum menjadi kebiasaan pada zaman sebelumnya. Kecenderungan mufassir semasa dan sebelumnya seperti al-Tabari banyak berpandukan kepada riwayat semata dan tidak banyak menampilkan analisis para mufassir. Namun, al-Maturidi telah mengorak langkah awal pada karya beliau dengan memasukkan unsur analisis secara meluas untuk diperbincangkan dan diperluaskan lagi kepada generasi selepasnya dari sudut analisis, syarah, dan mentakwilkan ayat dengan kombinasi akal dan sumber yang ma'thūr.

Meskipun al-Māturīdī telah menggunakan akal secara meluas pada tafsiran beliau, tetapi beliau hakikatnya sangat terikat dengan nas-nas dari al-Qur'ān dan al-ḥadīth di mana inilah aspek pembaharuan yang dikemukakan olehnya. Beliau telah mempamerkan



kemampuannya dalam menyeimbangkan penggunaan akal dan naqal ketika kebanyakan mufassir sebelumnya hanya menggunakan aspek naqal pada tafsiran-tafsiran mereka.

Berbanding al-Ṭabarī, al-Māturīdī sememangnya kelihatan lebih banyak menggunakan akal pada takwilan beliau, namun hal tersebut tidak berlaku ketika beliau mentafsirkan al-Qur'ān al-Karīm kerana aspek tersebut hanya akan ditemukan sebatas dua permasalahan utama iaitu ketika membahaskan permasalahan akidah dan permasalahan fiqh. Selain itu, beliau juga sering mendatangkan sanad ketika mentafsirkan secara periwayatan.

Secara khususnya, al-Māturīdī dilihat memberi penekanan yang lebih terhadap permasalahan akidah di mana kebanyakan mufassir sebelumnya lebih menumpukan kepada aspek lafaz dan makna serta mensyarahkan ayat demi ayat. Dalam isu ini, beliau sering mengambil sikap *mu'tadil* (mengutamakan jalan tengah) dalam menghadapi perbezaan pendapat mazhab-mazhab akidah sehingga menjadikan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran al-Māturīdīyyah pada kedudukan pertengahan dan tidak bersifat ekstrim.

Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī keduanya secara tegas akan menolak mana-mana takwil yang tidak berasas atau tidak mempunyai dasar sama sekali. Di antaranya, mereka sangat tegas menolak takwilan Muktazilah yang mengutamakan peranan akal melebihi nas, ḥadīth atau kaedah bahasa yang berautoriti.

Di samping itu, penekanan yang sama juga dilakukan ketika berdepan dengan ayat-ayat hukum. Mereka biasanya akan mendatangkan pandangan-pandangan mufasssir

sebelumnya berkaitan masalah fiqh dan kemudiaannya barulah melakukan istinbat sesuatu hukum.

Tafsir *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* telah menyingkap ketokohan al-Māturīdī di bidang tafsir dengan cukup jelas. Faktor masa yang tidak begitu jauh dengan sumber yang ma'thūr dan generasi salaf menyebabkan takwilan beliau tidaklah tersasar jauh sebagaimana yang terjadi pada generasi hari ini yang mentakwilkan al-Qur'ān sewenangnyanya. Baik al-Māturīdī mahupun al-Ṭabarī masing-masing telah mengusahakan suatu hasil kerja yang luar biasa dalam menyampaikan ilmu dan kefahaman Islam kepada masyarakat Islam melalui karya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* dan *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*.

## Bab 5

### PENUTUP

#### 5.1 Hasil Kajian

Hasil kajian yang diperolehi membuktikan bahawa kitab *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah* adalah merupakan dua buah kitab tafsir yang dihasilkan oleh dua pengarang yang hidup sezaman tetapi belum ditemukan dalam catatan sejarah mengenai pertemuan kedua tokoh ini iaitu al-Ṭabarī dan al-Māturīdī.

Kajian lepas menunjukkan bahawa belum terdapat satu kajian secara khusus yang membandingkan aspek biografi dan keserjanaan tokoh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī memandangkan mereka hidup sezaman. Kebanyakan kajian lebih memfokuskan kepada satu tokoh iaitu sama ada al-Ṭabarī sahaja ataupun al-Māturīdī sahaja. Oleh yang demikian, kajian ini memuatkan aspek perbandingan biografi di antara al-Ṭabarī dan al-Māturīdī meliputi latar belakang politik, sosial dan keilmuan, nama dan keturunan, pendidikan dan guru-gurunya, karya-karya ilmiah, rehlah ilmiah, kelahiran dan wafat serta pengenalan kitab *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah*.

Pengkaji juga memfokuskan kepada aspek terminologi takwil ayat-ayat al-Qur'ān menurut Ulama al-Qur'ān dan kontemporari. Ini kerana, dapatan kajian lepas lebih memfokuskan kepada terminologi dan metodologi tafsir sahaja seperti kajian Raghīb Imam Ughlu.

Jalan penerokaan terhadap terminologi dan metodologi takwil akan lebih jelas dan terang jika dilakukan kajian perbandingan metodologi takwil di dalam ayat-ayat

al-Qur'an dengan mendatangkan contoh-contoh yang nyata daripada kedua-dua sumber kajian baik daripada al-Ṭabarī dan al-Māturīdī. Justeru itu, pengkaji telah meneliti beberapa kajian lepas yang berkait rapat dengan metodologi perbandingan seperti kajian Abdul Karim Toure yang telah membandingkan metodologi tafsir yang ditempuh oleh al-Tabari dan Muhammad Rasyid Rida menerusi tafsir masing-masing. Meskipun kajian pengkaji lebih memfokuskan kepada kaedah takwil ayat-ayat al-Qur'an, namun seni menganalisis yang ditonjolkan pada metodologi perbandingan yang terdapat di dalam kajian tersebut sedikit sebanyak membantu pengkaji khususnya dari aspek adab ikhtilaf yang tinggi di kalangan sesama ulama yang kini semakin pudar atas nama kebebasan menyampaikan pendapat atau hak asasi manusia.

Tanpa terbelenggu dengan kedua karya *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah*, pengkaji turut merujuk beberapa buah buku yang terdiri daripada karya utama di bidang tafsir seperti "*al-Tafsīr al-Mufasssīrūn*" dan "*Siyār A'lām al-Nubalā'*" karangan Imam al-Dhahabī, "*Wafayāt al-A'yān*" karangan Ibn Khallikān, "*Mu'jam al-Udabā'*" dan *Mu'jam al-Buldān* karangan Yaqūt al-Ḥamawī dan lain-lain dalam rangka mendapatkan gambaran yang menyeluruh berkenaan setiap isu yang dibincangkan. Setelah itu, pengkaji telah merumuskan bentuk perbandingan kedua karya al-Ṭabarī dan al-Māturīdī merangkumi beberapa isu yang diterapkan pada karya masing-masing.

Dalam membincangkan beberapa isu akidah misalnya, al-Ṭabarī dan al-Māturīdī masing-masing dilihat telah mencuba sedaya upaya untuk menutup pintu takwil tanpa landasan dalil yang jelas berhubung nama atau jenis pohon larangan di syurga yang diperintahkan Allah SWT kepada Nabi Adam a.s agar menjauhinya.

Namun begitu, sama ada sedar atau tidak, elemen falsafah didapati menyelina secara halus dalam takwilan al-Māturīdī. Meskipun beliau sekadar menukilkan pandangan tersebut tanpa memberikan sebarang ulasan, namun perbuatan memuatkan pandangan tersebut boleh dipertikaikan kerana ianya boleh menimbulkan fitnah kepada sumber yang paling utama iaitu al-Qur'ān sehingga timbul fikiran bahawa sesiapa sahaja boleh berkata sewenang-nya sedangkan agama ini tidaklah sedemikian.

Di samping itu, berhubung isu kebebasan beragama, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī masing-masing kelihatan mengamalkan sikap toleransi yang mewakili keindahan ajaran Islam itu sendiri dan tidak bersikap ekstrimis sebagaimana yang digambarkan oleh pihak barat yang menyatakan bahawa Islam tersebar dengan mata pedang. Masing-masing memberikan hujah menggambarkan bahawa ajaran Islam tidak pernah memulakan permusuhan bahkan mempunyai akhlak yang paling tinggi dalam memperlakukan orang bukan Islam meskipun pada saat mempunyai kesempatan untuk berbuat demikian seperti memegang tampuk kuasa pemerintahan.

Namun begitu, ketika berdepan dengan isu bilangan hari orang Yahudi dimasukkan ke Neraka, al-Māturīdī dilihat cenderung dengan pandangan ahli kalam. Dalam isu ini, al-Ṭabarī kelihatan mengambil jalan yang lebih selamat kerana membiarkan sahaja jumlah bilangan hari tersebut ditentukan sendiri oleh golongan Yahudi dengan tidak mentarjihkan mana-mana pandangan. Sementara al-Māturīdī, setelah beliau mendatangkan ijmak mufassirin, namun kemudiannya mendatangkan khilaf yang akhirnya cenderung mewakili pandangan ahli kalam. Situasi ini adalah kurang wajar kerana mendatangkan pandangan-pandangan lain sekiranya pada awalnya beliau telah mengakui adanya ijmak mufassirin berkenaan isu tersebut.

Dari segi kemampuan menghasilkan ijtihad sendiri, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī dilihat mempunyai kepakaran tersebut. Berhubung isu sihir misalnya, baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī sepakat mengatakan haram hukumnya mempraktikkan ilmu sihir. Hanya sahaja al-Ṭabarī kelihatan mencetuskan cara pandang yang berbeza berkenaan pengetahuan ilmu sihir itu sendiri di mana beliau menegaskan bahawa mengetahui ilmu sihir tidak berdosa, sebagaimana tidak berdosa jika mengetahui cara membuat arak atau memahat patung tetapi yang menjadikannya berdosa adalah sekiranya mengerjakannya untuk mencelakakan manusia tanpa hak. Begitu juga pada isu kewajipan ibadah umrah, al-Ṭabarī cenderung dengan pandangan al-Māturīdī yang mengatakan hukumnya adalah sunnah selagi tiada ijmak ulama yang mewajibkannya meskipun dari segi qiraatnya beliau cenderung kepada bacaan *manṣūb* yang menunjukkan kepada wajib kerana itu adalah pandangan ijmak *qurrā'*.

Namun begitu, al-Ṭabarī dan al-Māturīdī pada kebanyakannya cenderung dengan mazhab masing-masing berhubung isu ibadah saie. Dalam isu ini, al-Ṭabarī bersepakat dengan 'Aisyah, Imam Malik dan Imam al-Syafie yang mengatakan wajib hukumnya melakukan saie di antara bukit Safa dan Marwah kerana ia merupakan sebahagian daripada rukun haji dan wajib menqada'kannya jika meninggalkannya. Sementara al-Māturīdī pula kelihatan cenderung dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahawa hajinya sah hanya kurang sempurna. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī kelihatan secara jelas cenderung dengan aliran fiqh mazhab masing-masing iaitu al-Ṭabarī dengan mazhab Syafie dan al-Māturīdī dengan mazhab Abū Ḥanīfah..

Pada kebanyakan keadaan, sikap yang ditempuh oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī ketika berdepan dengan khilaf dan di sana terdapat ijmak ulama, mereka hakikatnya cenderung dengan pandangan ijmak. Dalam kedua contoh yang dikemukakan iaitu berkenaan isu arah kiblat dan gambaran nikmat syurga masing-masing bersikap mengutamakan ijmak ulama dan tidak mengulas panjang sedikit kekhilafan yang sudah ada keputusannya daripada ijmak para ulama.

Selayang pandang, al-Māturīdī telah menggunakan metodologi analisis di dalam karyanya dengan cemerlang, di mana perkara ini belum menjadi kebiasaan pada zaman sebelumnya. Kecenderungan mufassir semasa dan sebelumnya seperti al-Ṭabarī banyak berpandukan kepada riwayat semata dan tidak banyak menampilkan analisis para mufassir. Namun, al-Māturīdī telah mengorak langkah awal pada karya beliau dengan memasukkan unsur analisis secara meluas untuk diperbincangkan dan diperluaskan lagi kepada generasi selepasnya dari sudut analisis, syarah, dan mentakwilkan ayat dengan kombinasi akal dan sumber yang ma'thūr.

Meskipun al-Māturīdī telah menggunakan akal secara meluas pada tafsiran beliau, tetapi beliau hakikatnya sangat terikat dengan nas-nas dari al-Qur'ān dan al-ḥadīth di mana inilah aspek pembaharuan yang dikemukakan olehnya. Beliau telah mempamerkan kemampuannya dalam menyeimbangkan penggunaan akal dan naqal ketika kebanyakan mufassir sebelumnya hanya menggunakan aspek naqal pada tafsiran-tafsiran mereka.

Berbanding al-Ṭabarī, al-Māturīdī sememangnya kelihatan lebih banyak menggunakan akal pada takwilan beliau, namun hal tersebut tidak berlaku ketika beliau mentafsirkan al-Qur'ān al-Karim kerana aspek tersebut hanya akan ditemukan

sebatas dua permasalahan utama iaitu ketika membahaskan permasalahan akidah dan permasalahan fiqh. Selain itu, beliau juga sering mendatangkan sanad ketika mentafsirkan secara periwayatan.

Secara khususnya, al-Māturīdī dilihat memberi penekanan yang lebih terhadap permasalahan akidah di mana kebanyakan mufassir sebelumnya lebih menumpukan kepada aspek lafaz dan makna serta mensyarahkan ayat demi ayat. Dalam isu ini, beliau sering mengambil sikap *mu'tadil* (mengutamakan jalan tengah) dalam menghadapi perbezaan pendapat mazhab-mazhab akidah sehingga menjadikan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah aliran al-Māturīdīyyah pada kedudukan pertengahan dan tidak bersifat ekstrim.

Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī keduanya secara tegas akan menolak mana-mana takwil yang tidak berasas atau tidak mempunyai dasar sama sekali. Di antaranya, mereka sangat tegas menolak takwilan Muktaẓilah yang mengutamakan peranan akal melebihi nas, hadith atau kaedah bahasa yang berautoriti. Namun tidak dinafikan terdapat juga beberapa contoh bantahan daripada al-Māturīdī terhadap Muktaẓilah yang dikhuatiri bukan berasal daripada Muktaẓilah, tetapi berkemungkinan besar adalah mewakili serangan peribadinya kepada tokoh tertentu yang mengutarakan isu tersebut di zamannya dan tidak dimuatkan di dalam karya aliran Muktaẓilah.

Di samping itu, penekanan yang sama juga dilakukan ketika berdepan dengan ayat-ayat hukum. Mereka biasanya akan mendatangkan pandangan-pandangan mufasssir sebelumnya berkaitan masalah fiqh dan kemudiaannya barulah melakukan istinbat sesuatu hukum.



Tafsir *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah* telah menyingkap ketokohan al-Māturīdī di bidang tafsir dengan cukup jelas. Faktor masa yang tidak begitu jauh dengan sumber yang ma'thūr dan generasi salaf menyebabkan takwilan beliau tidaklah tersasar jauh sebagaimana yang terjadi pada generasi hari ini yang mentakwilkan al-Qur'ān sewenangnyanya. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī masing-masing telah mengusahakan suatu hasil kerja yang luar biasa dalam menyampaikan ilmu dan kefahaman Islam kepada masyarakat Islam melalui karya *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah*.

Dr Majdi Baslum menyifatkan bahawa al-Māturīdī telah menggunakan metodologi analisis di dalam karyanya dengan cemerlang, di mana perkara ini belum menjadi kebiasaan pada zaman sebelumnya. Kecenderungan mufasssir semasa dan sebelumnya seperti al-Ṭabarī banyak berpandukan kepada riwayat semata dan tidak banyak menampilkan analisis para mufasssir. Namun, al-Māturīdī telah mengorak langkah awal pada karya beliau dengan memasukkan unsur analisis secara meluas untuk diperbincangkan dan diperluaskan lagi kepada generasi selepasnya dari sudut analisis, syarah, dan mentakwilkan ayat dengan kombinasi akal dan sumber yang ma'thur.

Tafsir *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah* telah menyingkap ketokohan al-Māturīdī di bidang tafsir dengan cukup jelas. Faktor masa yang tidak begitu jauh dengan sumber yang ma'thur dan generasi salaf menyebabkan takwilan beliau tidaklah tersasar jauh sebagaimana yang terjadi pada generasi hari ini yang mentakwilkan al-Qur'ān sewenangnyanya. Baik al-Ṭabarī mahupun al-Māturīdī masing-masing telah mengusahakan suatu hasil kerja yang luar biasa dalam menyampaikan ilmu dan

kefahaman Islam kepada masyarakat Islam melalui karya *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah*.

## 5.2 Cadangan dan Saranan

Kitab *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah* merupakan karya tafsir yang sangat besar nilainya pada masyarakat Islam di zaman ini. Ini kerana kurangnya penghasilan karya di bidang tafsir khususnya di rantau Nusantara. Kepentingan menyebarkan penggunaan kitab ini sangat disarankan memandangkan kitab ini dapat membantu para pembaca dan masyarakat untuk memahami ajaran Islam dengan lebih mendalam kerana ia merupakan sumber utama berautoriti dalam syariat Islam. Pelbagai usaha dan perancangan yang teliti perlu dibuat bagi memastikan karya-karya tafsir tidak luput begitu sahaja tanpa disebarkan kepada masyarakat Islam khususnya. Antara cadangan dan saranan penulis kepada pihak-pihak yang berkenaan adalah seperti berikut :

- 1) Melakukan pemurnian dan penilaian semula terhadap kitab-kitab turath supaya ilmu yang disebarkan adalah benar dan tepat. Usaha ini perlu dilakukan oleh para pengkaji kitab-kitab turath khususnya kitab Arab klasik yang memiliki kemahiran dan pengetahuan yang mendalam dalam bidang berkaitan. Antara usaha-usaha yang boleh dilakukan oleh para pensyarah dan pengkaji kitab ḥadīth adalah seperti berikut :

- a) Menyambung kembali usaha yang telah dilakukan oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī iaitu mensyarahkan dengan memberikan keterangan pada bahagian

nota kaki karya *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah*.

- b) Menterjemahkan semula kitab *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah* ke bahasa Melayu moden dengan membuat penambahbaikan terhadap isi-isi kandungan dari kitab asal serta menambah syarahan dengan lebih terperinci.
  - c) Mentakhrij semula hadith-hadith yang terdapat di dalam kitab *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah* serta menyatakan martabat ḥadīth dan sumber rujukan yang diambil.
- 2) Metodologi penulisan di dalam kitab *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah* dikekalkan. Ini bagi memelihara keaslian kitab klasik yang dikarang oleh al-Ṭabarī dan al-Māturīdī. Pengkaji atau pentahqiq kitab boleh membuat penambahan syarahan di ruangan khas dengan menyatakan ‘keterangan tambahan’. Seterusnya melakukan syarahan ḥadīth terhadap hadith-hadith yang belum disyarahkan oleh pengarang asal kitab dengan syarahan tersendiri.
- 3) Memperkenalkan karya *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān* dan *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah* dengan mengadakan pengajaran dan pembelajaran di masjid-masjid atau surau-surau, sekolah-sekolah agama, dan juga di pondok-pondok. Kitab ini wajar disebarluaskan kepada masyarakat kerana menggunakan bahasa Arab agar memupuk minat mencintai Bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Quran di kalangan masyarakat. Selain itu pengajar kitab juga perlulah perlulah peka dengan isu-isu semasa serta menambah syarahan yang ada dengan

ilmu pengetahuan supaya pengajaran dijalankan dapat berjalan dengan lebih baik dan berkesan.

4) Mengumpulkan para pengkaji kitab serta cendekiawan-cendekiawan Islam yang mempunyai kepakaran dalam pelbagai bidang terutamanya dalam bidang tafsir dan beberapa bidang lain supaya dapat menyambung kembali usaha pentafsiran dalam bahasa Melayu. Usaha ini perlu diberi perhatian dan dijalankan oleh pihak-pihak berkenaan supaya masyarakat Melayu khususnya dapat memahami dan mengaplikasi pesan Ilahi dalam kehidupan seharian mereka.

5) Mendapatkan bantuan dan sokongan daripada Jabatan Agama Islam Negeri atau Jabatan Agama Islam Malaysia (JAKIM) untuk menerbitkan semula karya yang telah ditahqiq atau diterjemahkan ke bahasa Melayu moden untuk disebarkan kepada masyarakat Malaysia supaya dapat sama-sama mengambil manfaat yang besar dari karya *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān* dan *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah*.

## BIBLIOGRAFI

- ‘Ali bin al-Hasan bin ‘Asakir Abu al-Qasim. *Tarikh Madinah Dimashq*. Beirut-Lubnan : Dar al-Fikr,1995.
- ‘Ali, Abu al-Khayr Muhammad Ayyub. *‘Aqidat al-Islam wa al-Imam al-Maturidi*. Bangladesh : al-Muassasah al-Islamiyyah,1983.
- ‘Asyur, Muhammad al-Fadhil bin. *Al-Tafsir wa Rijaluhu*.t.t.p.
- Abd al-Rahman al-Jazairi. *Kitab al-Fiqh ‘ala al-Mazahib al-Arbaah*. Beirut-Lubnan : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah,2003.
- Abd al-Wahhab Fayd. *Manhaj Ibn ‘Atiyyah Fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*. Kairo : al-Hay’ah al-‘Ammah li Shu’un al-Matabi’ al-Amiriyyah, 1973.
- Abd Mun‘im al-Khifni. *Mawsu‘ah al-Firqah wa al-Jama‘at wa al-Madhahib al-Islamiyyah*. Dar al-Rassiyad,1993.
- Abi al-Husayn Ahmad Ibn Faris bin Zakaria. *Mu‘jam Maqayis al-Lughah*. Mesir : Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih,1970.
- Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram bin Manzur, *Mukhtar al-Aghani fi al-Akhhbar wa al-Tahani*, (ed), Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Kaherah: Matba‘ah ‘Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakah,1965.
- Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Beirut : Dar Ihya’ al-Turath ‘Arabi,1978.
- Abu al-Khayr Muhammad Ayyub ‘Ali. *‘Aqidat al-Islam wa al-Imam al-Maturidi*. Bangladesh : Al-Muassasah al-Islamiyyah,1983.
- Abu al-Layth Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim al-Samarqandi, *Tafsir al-Samarqandi al-Musamma Bahr al-‘Ulum*. Beirut-Lubnan : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,1993.
- Abu al-Qasim ‘Ali bin Hibat Allah bin ‘Asakir. *Tabyin Kadhib al-Muftara*. Beirut : Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1983.
- Abu Bakr Ahmad bin ‘Ali al-Razi al-Jassas. *Ahkam al-Qur’an*. Beirut-Lubnan : Dar al-Ihya’ al-Turath al-‘Arabiyy,1992.
- Abu Bakr bin Ahmad bin Muhammad bin Umar bin Muhammad, Taqi al-Din Ibn Qadi Shuhbah al-Damashqi, *Tabaqat al-Shafi’iyyah*. India: Wizarah al-Maarif Lilhukumah al-‘Aliyah al-Hindiyah , 1978.
- Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Tabari (t.t), *Ikhtilaf al-Fuqaha*,c.3 (ed). Fredrik Karen. Beirut : Muhammad Amin Damaj.

- Ahmad ‘Atiyyah Allah, *al-Qamus al-Islami*. Kaherah : Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1976.
- Ahmad Amin, *Zuhr al-Islam*. Kairo : Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1952.
- Ahmad Choirul Rofiq S.Ag. *Tafsir Ta’wilat Ahlus Sunnah Wal Jama’ah*. Surabaya : PT Karya Pembina Swajaya, 2004.
- Al-Asy‘ari, Abu al-Hasan. *al-Ibanah ‘An Usul al-Diyanah*. Kaherah : Dar al-Ansar, 1977.
- Al-Dasuqi (1992), “al-Janib al-Fiqh Fi Tafsir al-Tabari”, ISESCO, 1 : 71.
- Al-Dhahabi, Husayn. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kaherah : Maktabah Wahbah, 1989.
- \_\_\_\_\_, Husayn. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Tehran-Iran : Avand Danesh LTD.
- al-Dhahabi, Imam Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Othman. *Siyar A‘lam al-Nubala’*. Beirut : Muassasah al-Risalah, 1983.
- Al-Hajjaj Abu al-Husayn Muslim bin. *Sahih Muslim*. Beirut : Dar al-Fikr, 1978.
- Al-Kandahlawi, Muhammad Yusuf. *Hayah al-Sahabah*. Dar al-Wahyi, 1979.
- Al-Maghribi, ‘Ali ‘Abd al-Fattah, *Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah : Abu Mansur al-Maturidi wa Ara’uhu Kalamiyah*. Mesir : Maktabah Wahbah, 1983.
- \_\_\_\_\_, ‘Ali ‘Abd al-Fattah. *Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah : Abu Mansur al-Maturidi wa Ara’uh al-Kalamiyyah*. Mesir : Maktabah Wahbah, 1985.
- Al-Maqdisi al-Basyari, *Ahsan al-Taqaqim Fi Ma’rifah al-Aqalim*, pdf, [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com).
- Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A‘lam*. Beirut : Dar al-Musytasyriq, 1994.
- Al-Qafuji, Sadiq bin Husayn. *Abjad al-‘Ulum*. Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978.
- Al-Qurashi, al-Muhy al-Din Abi Muhammad Abd Qadir Bin Muhammad bin Muhammad bin Nasrullah Ibn Salim bin Abi al-Wafa’, *al-Jawahir al-Mudiyyah Fi Tabaqat al-Hanafiyyah*. Hijr Liltiba‘ah Wal-Nasyar Wal-Tauzi‘ Wal I‘lan, 1993.
- Al-Raghib al-Isfahani. *Mufradat Alfaz al-Qur’an*. Damshiq: Dar al-Qalam, 1992.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad Ibn ‘Umar. *Tafsir Fakhr al-Razi, al-Musytahir bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*. Beirut : Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Razi, Ibn Abi Hatim, Abi Muhammad ‘Abd al-Rahman ibn. *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim : Musnadan ‘an al-Rasul wa-al-Sahabah wa-al-Tabi’in*. Al-Madinah al-Munawwarah : Maktabat al-Dar, 1988.

- Al-Samarqandi, Abu Layth, *Tafsir al-Samarqandi al-Musamma Bahr al-'Ulum*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1993.
- Al-Sharabasi, Ahmad. *Qissat al-Tafsir*. Beirut : Dar al-Jil,1962.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Khaymi al-Gharnati, *al-Muwafaqat*. Kaherah: Matba'ah 'Ali Subayh Wa Awladihi,t.t.
- Al-Shaykh Ibrahim Isma'il, *Ta'lim al-Muta'alim*. Indonesia : C.V. Karya Insan,t.t.
- Al-Siba'i, Mustafa. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami*. Beirut : Dar al-Waraq.
- Al-Suyuti. *Al-Itqan Fi 'Ulum al-Qur'an*, Kaherah : Dar al-Turath,t.t.
- \_\_\_\_\_.*Tabaqat al-Mufassirin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1983.
- Al-Tabari, Imam. *Tafsir al-Tabari al-Musamma Jami' al-Bayan 'an Fi Ta'wil al-Qur'an*. Lubnan : Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah,2005.
- Alusi,Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-. *Ruh al-Ma'ani*. Beirut : Dar al-Fikr,1987.
- Al-Zamakhshari.*al-Kashshaf 'An Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Beirut : Dar al-Fikr,t.t.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin 'Abd Allah. *al-Burhan Fi 'Ulum al-Qur'an*. Kaherah : Maktabah Dar al-Turath,t.t.
- Al-Zurqani, Muhammad 'Abd al-'Azim.*Manahil al-'Irfan Fi 'Ulum al-Qur'an*,1988.
- Baghawi, Abi Muhammad al-Husayn Ibn Masud, *Tafsir al-Baghawi : Maalim al-Tanzil*. Riyadh : Dar al-Tibah li al-Nasyar wa al-Tawzi', 2010.
- Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties*. Edinburg : Edinburg University Press, 1980.
- Donald N.Wilber, *Iran : Past and Present , From Monarchy to Islamic Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Fauziyah Nurdin. *Pendidikan Islam*. Selangor : Pustaka Ilmi,2001.
- Fayruz Abadi, Mujid al-Din Muhammad bin Ya'qub al-. *Qamus al-Muhit*. Kaherah : Mu'assasah al-Halabi Wasyurakah li al-Nathr wa al-Tawji',t.t.
- Haji Khalifah, *Kashf al-Zunun 'An Asami al-Kutub al-Funun*. Beirut-Lubnan : Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi,ttp.
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*. Kairo : Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1996.

- Ibn ‘Adil, al-Imam al-Mufassar Abi Hafsin Umar bin Ali, al-Dimashqi, al-Hanbali. *al-Lubab Fi ‘Ulum al-Kitab*. Beirut-Lubnan : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn ‘Atiyyah, Abi Muhammad Abd al-Haq, *Tafsir Ibn ‘Atiyyah al-Muharrir al-Wajiz Fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. Beirut-Lubnan : Dar Ibn Hazm,2002.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir Ibn ‘Atiyyah al-Muharrir Al-Wajiz Fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*. Beirut : Dar Ibn Hazm,2010.
- Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah,1987.
- Ibn al-Falah ‘Abd al-Hay bin ‘Ammad al-Muslim, *Syadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab*. Kaherah : Maktabah al-Quds,t.t.
- Ibn Kathir, Abi al-Fida Ismail Ibn Umar, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim al-Ma’ruf bi Tafsir Ibn Kathir*. Riyadh :Dar al-Salam,2004.
- \_\_\_\_\_, *Tafsir al-Qur’an al-Azim* (al-Madinah al-Munawwarah : Maktabah al-Ulum wa al-Hukum, 1993)
- Ibn Khallikan,Abi al-‘Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr, *Wafayat al-A‘yan wa Anba’Abna’ al-Zaman*. Beirut,Lubnan : Dar al-Thaqafah, t.t.
- Ibn Nadim,*al-Fihrist*. Beirut-Lubnan : Dar al-Maarif,1994.
- Ibrahim ‘Awdin,et.al. *Tafsir al-Maturidi al-Musamma Ta’wilat Ahl al-Sunnah*. Kaherah : Majlis al-A‘la Lil Shu’un al-Islamiyah,1994.
- Ibrahim bin Hasan bin Salim. *Qadiyyah al-Ta’wil fi al-Qur’an al-Karim Bayn al-Ghulah wa al-Mu’tadilin*. Beirut : Dar Qutaybah,1993.
- Imam Barnadib. *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta : Yayasan Penerbitan FIP-IKIP, 1982.
- Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa’*.t.t.p.
- Jassas, Hujjah al-Islam al-Imam Abi Bakr Ahmad bin ‘Ali al-Razi al, *Ahkam al-Qur’an* (Beirut-Lubnan : Dar al-Ihya’ al-Turath, 1992
- Kamus Dewan, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2000.
- Kasid Yasir Husayn al-Zubaydi. “*al-Tabari al-mufasssir al-Naqid Ma’ Muwazanah bi Mufasssirin Mu’asirin lah*”, 2. ISESCO, 175,1992.
- Kenneth D. Bailey. *Kaedah penyelidikan Sosial*,terj. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka,1990.
- \_\_\_\_\_. *Kaedah Penyelidikan Sosial*, terj. Hashim Awang. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka,1984.



- Khifni, Abd al-Mun'im al-. *al-Mu'jam al-Falsafi*. Kaherah : Dar al-Syarqiyyah,1990.
- Luways Ma'luf. *al-Munjid Fi al-Lughah*. Beirut : al-Matbaah al-Kathulikiyah.2010.
- Manna' al-Qattan. *Mabahith Fi 'Ulum al-Qur'an*. Kaherah : Maktabah Wahbah,2000.
- Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram Ibn. *Lisan al- 'Arab*. Beirut : Dar al-Sadr,t.t.
- Masudul Hasan. *History of Islam*. Delhi : Adam Publishers & Distributers, 1995.
- Mawsu'at al-Hadith al-Sharif* : al-Kutub al-Sittah, ed. Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh. Riyadh : Dar al-Salam,2000.
- Mohd Safie Abu Bakar. *Metodologi Penyelidikan*. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia,1987.
- Muhammad al-Dasuqi. "*Al-Janib al-Fiqh Fi Tafsir al-Tabari*", ISESCO,2: 71,1992.
- Muhammad al-Khudari Bik, *Muhadarat Tarikh al-Umam al-Islamiyyah : Al-Dawlah al-'Abbasiyyah*. Lubnan : Dar al-Qalam, 1986.
- Muhammad al-Zuhayli , *Al-Imam al-Tabari*. Damshiq : Dar al-Qalam, 1990.
- Muhammad Hasan Hitu, *al-Ijtihad wa al-Tabaqat Mujtahidi al-Syafiyyah* (Beirut : Muassasah al-Risalah,1988
- Muhammad Mustafid al-Rahman, pent. *Ta'wilat Ahl al-Sunnah /Ta'lif Abi Mansur bin Muhammad bin Muhammad bin Mahmud al-Maturidi al-Samarqandi al-Hanafî*. Baghdad : Matba'ah al-Irshad,1983.
- Muhammad Rawas Qal'ah Ji. "*Fiqh Muhammad bin Jarir al-Tabari*", ISESCO,1: 174,1992.
- Musa, Jalal Muhammad. *Nas'at al-Ash'ariyyah Wa Tatowwuriha*. Lubnan : Dar al-Kitab al-Lubnani,1975.
- Mustafa bin 'Abd Allah Haji Khalifah . *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1992.
- Mustafa Ceric'. *A Study Of The Theology Of Abu Mansur al-Maturidi (ca.235/850-333/944)*, Tesis Phd, Department Of Near Eastern Languages and Civilizations, Faculty Of Division of The Humanities, University Of Chicago,1987.
- Mustafa Taj al-Din. "*al-Nas al-Qur'an wa Musykilah al-Ta'wil*". Maktabah al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami,1998.
- Muzayni, Dr. Khalid bin Sulaiman al-. *Al-Muharrir Fi Asbab al-Nuzul al-Qur'an*. Al-Dammam : Dar Ibn al-Jauzi,2006.

- Qurtubi, Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-. *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. Kaherah: Dar al-Hadith, 2010.
- Ricard King. *Agama : Orientalisme Dan Poskolonialisme*. Yogyakarta : Al-Qolam, 2001.
- Rusyd, Abu al-Walid bin. *Fasl al-Maqal fima bayn al-Hikmah*. Kaherah : Dar al-Ma'arif, t.t.
- Shams al-Din Muhammad bin Ahmad 'Uthman al-Dhahabi. *Siyar A'lam al-Nubala'*, c.1 (ed), Akram Abu Syis. Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1988.
- Shamsuddin Muhammad bin Ali al-Daudi. *Thabaqat al-Mufasssin*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983.
- Subhi Salih. *Mabahith Fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut : Dar al-'Ilm Fi al-malayin, 1988.
- Supranto. *Kaedah penyelidikan : Penggunaannya dalam pemasaran*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986.
- Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-. *al-Durr al-Manthur*. Beirut : Dar al-Fikr, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kaherah : Dar al-Turath, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Asbab al-Nuzul al-Musamma Lubab al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul*. Beirut : Dar Ihya' al-'Ulum, 1979.
- Syihab al-Din Abi al-Fadl Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani. *Tahdhib al-Tahdhib*. India : Dar al-Ma'arif al-Nizamiyah, 1325.
- Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim al-Fairuz Abadi al-. *Syarh al-Luma'*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1988.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-. *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil ay al-Qur'an*. Kaherah : Dar al-Maarif, t.t.
- ter. Al-Sayyid Ya'qub Bakr dan Ramadan 'Abd al-Tawwab, *Tarikh al-Adab al-'Araby*. Kairo : Dar al-Ma'arif, 2008.
- The Encyclopaedia. V.vii. Leiden : E.J. Brill, 1993.
- Von Grunebaum, G.E., *Classical Islam: A History*, terj. Katherine Watson. Chicago : Aldine Publishing Company, 1970.
- Yahya Nuryadi, "Takwil dan Kesannya Kepada Pengajian Tafsir : Analisis Terhadap pemikiran Ibn Jarir al-Tabari Dalam Mentafsir Ayat-ayat al-Qur'an" (disertasi, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005)
- Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Buldan*. Beirut: Dar Sadir, 1993.

- Zajjaj, Abi Ishak Ibrahim Ibn al-Sari al-, *Maani al-Qur'an wa I'rabuhu*. Kaherah : Dar al-Hadith, 1994.
- Zamihan Mat Zin al-Ghari. *Salafiyah Wahabiyah Suatu Penilaian*. Malaysia : Terajaya Enterprise, 2001.
- Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin 'Abd Allah al-. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kaherah : Maktabah Dar al-Turath, t.t.
- Zirikli, Khayr al-Din al-, *al-A'lam Qamus al-Tarajim*. Beirut : Dar al-Ilm al-Malayin, 1979.
- Zubaydi, Muhammad Murtada al-Husayn al-. *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut-Lubnan : Dar Maktabah al-Hayah, t.t.
- Zurqani, Muhammad 'Abd al-'Azim al-. *Manahil al-'Irfan*. Beirut : Dar al-Fikr, t.t.

## RUJUKAN LAMAN WEB

- "Ibrahim al-Yahya," laman sesawang [ahlalhdeeth.com](http://www.ahlalhdeeth.com), dicapai 27 Februari 2015, <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?p=784390>.
- A.K.M Ayyub Ali, M.A, Ph.D, Principl Government Rajshahi Madrasah, Rajshahi (Pakistan), *Maturidism, A History Of Muslim Philosophy*, Islamic Philosophy Online, Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project, laman sesawang muslimphilosophy.com, dicapai 18 Jun 2013, <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/16.htm>, Chapter 13.
- Laman sesawang anwarulislam.com, dicapai 3 Mac 2010, [http://www.anwarulislam.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=196:tabaqat-al-hanafiyyah&catid=70:lists-of-scholars&Itemid=117](http://www.anwarulislam.com/index.php?option=com_content&view=article&id=196:tabaqat-al-hanafiyyah&catid=70:lists-of-scholars&Itemid=117).
- Laman sesawang forum.makkawi.com, dicapai 29 Disember 2010, <http://forum.makkawi.com/archive/index.php/t-57451.html>.
- Laman sesawang pendis.kemenag, dicapai 29 Disember 2010, <http://ern.pendis.kemenag.go.id/cfm/index.cfm?fuseaction=TesisDisertasi1&Hal=2&Start=1351>.
- Laman sesawang tafsir.org, dicapai 25 Jun 2009, <http://www.tafsir.org>.